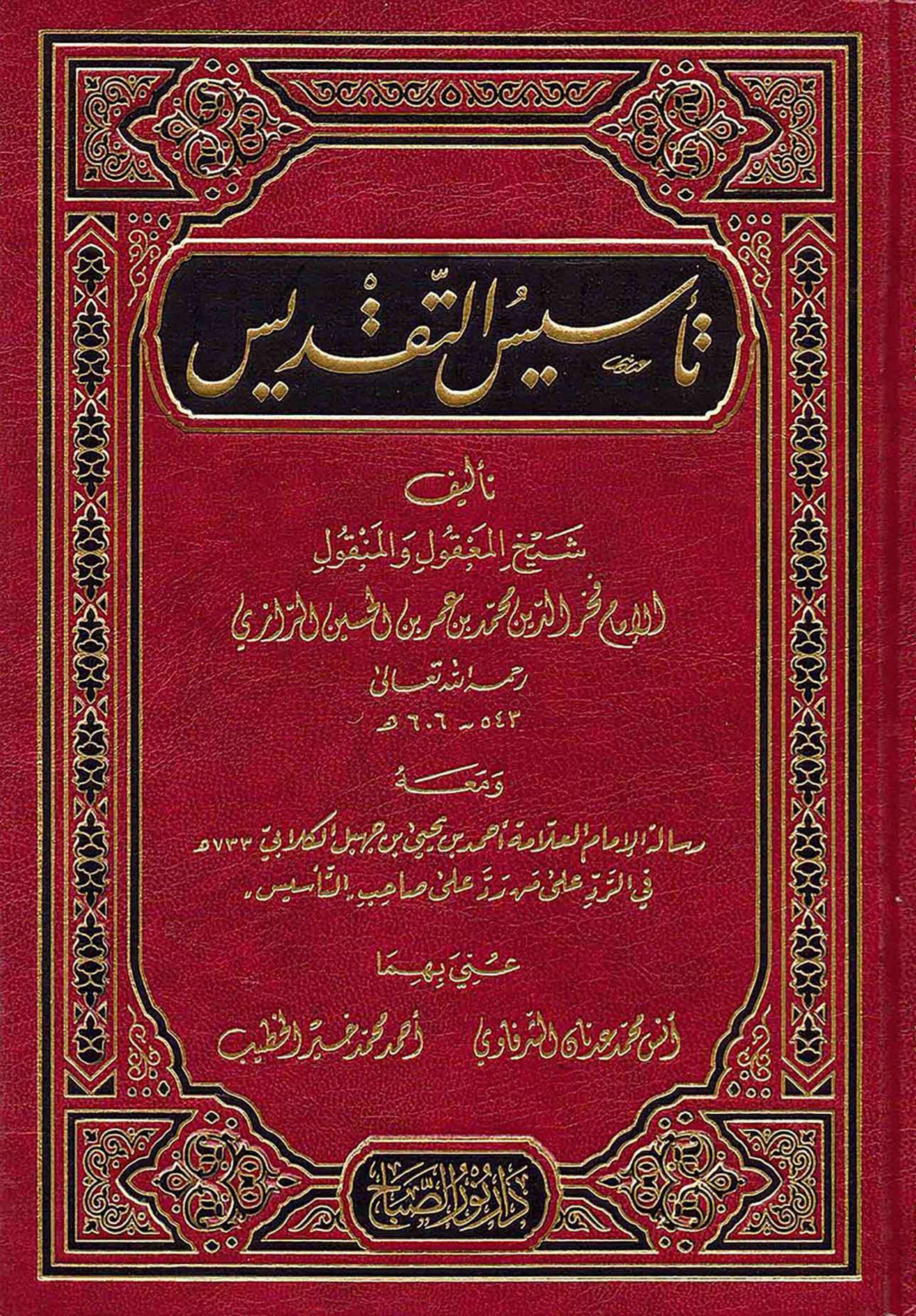


تأسيس التقديس
تأليف
شيخ المعقول والمنقول
الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي
رحمه الله تعالى
٥٤٣ - ٦٠٦ هـ
ومعه
رسالة الإمام العلامة أحمد بن يحيى بن جهبل الكلابي ٧٣٣هـ
في الرد على من رد على صاحب التأسيس
عني بهما
أنس محمد عدنان الشرقاوي
أحمد محمد خير الخطيب
دار نور الصباح



الكتاب: تأسيس التقديس
المؤلف: الإمام فخر الدين الرازي
الناشر: دار نور الصباح
عدد الصفحات: ٣٠٤
سنة الطباعة: ٢٠١١م
بلد الطباعة: لبنان
الطبعة: الأولى



978-9933-9101-4-3

9 789933 910143

Title: Tasis Takkdis
Autor: Fakr ddin rrazi
Publisher: Nursabah
Pages: 304
Year: 2011
Printed in: Lebanon
Edition: 1

دار نور الصباح

دمشق ـ حلبوني ـ الجادة الرئيسية
هاتف: ٠٠٩٦٣١١٢٢٤١٧٣٧

يطلب في تركيا من
NURSABAH YAYINCILIK
DAĞITIM KAĞITÇILIK SANAYİ
TİCARET LİMİTED SİRKETİ
1.Cadde No: 64 MİDYAT/MARDİN/TURKEY
TEL: (+90482) 4622775-4622774

Website: www.nourssabah.eom
E-mail: info@nourssabah.com





تأليف

شيخ المعقول والمنقول

الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي

رحمه الله تعالى

٥٤٣ - ٦٠٦ هـ

ومعه

رسالة الإمام العلامة أحمد بن يحيى بن جهبل الكلابي ٧٣٣ هـ
في الرد على من رد على صاحب «التأسيس»

عني بهما

أنس محمد عدنان الشرفاوي — أحمد محمد خير الخطيب





بين يدي الكتاب

معاقد العزِّ لك يا ذا الجلال، والتحيات والصلوات والطيبات لك يا ذا الكمال، تبارك اسمك، وتعالى جدُّك، وجلَّ ثناؤك، لا خير إلا خيرُك، ولا إلٰه غيرُك، أنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء، كنت قبل كل شيء فأنت الأول، وليس بعدك شيء فأنت الآخر، أنت واجب الوجود، وما سواك مفقود، تعرَّفت لخلقك بصفاتك وأفعالك، فلك الحمد على تنزُّلاتك، وتحجَّبتْ ذاتك العلية عن الحجا والفهوم، فكنت الواحد الأحد، الفرد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد.

والصلاة والسلام على مفتاح باب الحضرة الأحدية، وعروس المملكة الصمدانية، مَنْ لولاه ما انتشرت رسوم هذه البرية، صاحب اللواء والأوَّلية، والحامدية والمحمودية، الآخذ بحُجز الخلق لمرضاة ربِّ العالمين، وهم يتهافتون كالفراش على الشهوات مكبِّين، المطاع الأمين، السيد السند المتين، سيدنا محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه إلى يوم الدين.

وبعد:

فالذي أحوج إلى العناية بهٰذا الكتاب وإعادة إحيائه ظاهرة شريَّةٌ ما عرفها سلف هذه الأمة، هي اليوم في تفشٍّ سرطاني مؤذنٍ بتلاحق الفتن السود أجارنا الله منها، وممهِّدٍ للإيمان بإلٰه دجَّال محدود سلَّمنا الله وبلَّغنا رضاه بخير وعافية.

أبى أهل هذه الفتنة إلا أن يستنطقوا عامة المسلمين قبل خاصتهم بما سكت عنه الشرع وأوصى بترك اتباعه، وهم يثيرون مكامن النفوس المطمئنة للخوض والتفكُّر بما تعجز عقول الحكماء عن إدراكه، ثم لا ترضى بعد ذٰلك إلا بدعوى العرفان المطلق للذات المقدسة الأحدية، ومتى كان لابن التراب أن يعرف كنه ربِّ الأرباب؟!

رضي رسول الله ﷺ من وزرائه وأصحابه النطق بالشهادتين، فإن هم فعلوا ذٰلك عصموا الدماء والأعراض والأموال، ولم يرض أهل هذه الفتنة إلا بإقرارات جديدة، وتفصيلات وتزويرات وزيادات أملتها عليهم عقولهم الضعيفة وهم يحسبون أنهم على شيء.

فإن قلت: آمنا بما جاء من عند الله على مراد الله، وآمنا بما جاء عن رسول الله على مراد رسول الله ﷺ.. قالوا لك: عطَّلت!

ثم جرؤوا حيث أفصحوا ـ تعالى الله عما أفصحوا ـ عن مكنون عقيدتهم، فإذا هم يوصون الناس حولهم بعبادة إلٰهٍ يسكن في السماء، ويجلس على العرش، وينزل إلى سماء الدنيا ويصعد عنها، إذا اصطفَّ الخلق صفّاً واحداً أمكنهم أن يروا بعضه لا كله؛ إذ لا تدركه الأبصار، وأنت تحار في إيجاد فرقان بين هؤلاء وعبَّاد الأصنام!

و«تأسيس التقديس» ترياق لمن نزل به هٰذا المرض الخبيث واستشرى، ولم يعد يقنع بالمحكمات الجليات في كتاب الله وسنة رسوله، ولم يستضئ بنور عقله، وإلا فنحن في غنية عن تشويش الفؤاد إذا صفا عن الكدر.

وهيهات اليوم أن تجد ذاك القلب السليم، وإنما الأمر كما قال إمام الحرمين عبد الملك الجويني رحمه الله تعالى في كتابه العظيم «نهاية المطلب» (١٧/ ٤١٧):

(ولو قيل: العلم المترجم بالكلام هل يستلحق بفرائض الكفايات؟

قلنا: لو بقي الناس على ما كانوا عليه في صفوة الإسلام لكنَّا نقول: لا يجب التشاغل بالكلام، وقد كنَّا ننتهي إلى النهي عن الاشتغال به، والآن قد ثارت الآراء، واضطربت الأهواء، ولا سبيل إلى ترك البدع، فلا ينتظم الإعراض عن الناس يتهالكون على الردى، فحقٌّ على طلبة العلم أن يُعِدُّوا عتاد الدعوة إلى المسلك الحق، والذريعة التامة إلى حلِّ الشبه).

إلى أن قال رضي الله عنه: (فإذنْ؛ علم التوحيد من أهم ما يطلب في زماننا هٰذا، وإن استمكن الإنسان من ردِّ الخلق إلى ما كانوا عليه أولاً فهو المطلوب، وهيهات! فهو أبعد من رجوع اللبن إلى الضرع في مستقرِّ العادة).

وقال إمامنا حجة الإسلام أبو حامد الغزالي رحمه الله تعالى في «الوجيز» كما في «شرحه» (١١/ ٣٦٨): (والقيام بدفع شبهة المبتدعة فرض كفاية).

وما على هاتين الكلمتين الجامعتين مزيد، وإلى الله الشكوى أن يرحم قلوبنا أن تُشغل بعلم لا ينفع، وأن تلتهي بالقول عن العمل، وبالعمل عنه جل شأنه، إنه مولي النعم، ومبيد النقم.

وصلى الله على المبعوث للناس رحمة، وعلى آله وأصحابه سادات هذه الأمة، والحمد لله رب العالمين.

الإمام فخر الدين الرازي

اسمه ونسبه:

هو إمام المتكلمين، ودرع أهل السنة الحصين، شيخ المعقول والمنقول، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين فخر الدين الرازي مولداً، البكري التيمي القرشي نسباً، الطبرستاني أصلاً، الشافعي مذهباً.

عُرِف بابن خطيب الرَّي؛ إذ كان والده ضياء الدين من أعلام العلماء في الريِّ، وكان خطيبها، وقد خلفه المترجم في منصبه هٰذا.

والرازي نسبة إلى الرَّي على غير القياس؛ إذ زادوا زاياً فيها؛ كما قالوا في النسبة إلى مرو: مَرْوَزي.

أما نسبة البكري فهي إلى سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه، وهو من تيم، بطن من قريش، فالرازي عربي صميم.

مولده ونشأته:

ولد الإمام في مدينة الرَّي، الواقعة في الجنوب الغربي من مدينة طهران عاصمة إيران، سنة (٥٤٣هـ) أو (٥٤٤هـ)، (١١٤٨م) أو (١١٤٩م)، في بيت علم ومعرفة، وكان والده ضياء الدين عمر أول شيخ تلقى عنه العلم، وقد ذكر الفخر ذٰلك في كتابه «تحصيل الحق»، حيث اشتغل على والده في علم الأصول، ووالده على أبي القاسم الأنصاري، وهو على إمام الحرمين الجويني، وهو على أبي إسحاق الإسفرايني، وهو على أبي الحسين الباهلي، وهو على شيخ السنة أبي الحسن الأشعري، وذكر كذٰلك سند والده في الفقه الشافعي إلى الإمام الشافعي رحمه الله تعالى[١].

توفي والده الإمام السعيد كما كان يلقبه ولده فخر الدين سنة (٥٥٩هـ)، ليرحل الشيخ بعدها إلى الكمال السِّمْناني، وليعود بعد ذٰلك إلى الرَّي وليقرأ على مجد الدين الجيلي ـ

---

(١) «وفيات الأعيان» (٤/ ٢٥٢).

أحد أصحاب محمد بن يحيى تلميذ حجة الإسلام الغزالي ـ وكان زميله في الطلب عنده شهاب الدين السهروردي الفيلسوف، ولما سافر الجيلي إلى مراغة لم يلبث الفخر إلا أن تتبع خطاه، فصحبه في سفره ذاك وقرأ عليه الكلام والفلسفة[١]، وقد درس سنيَّها على الطبسي صاحب «الحائز في العلم الروحاني»[٢]، وعلى والد قاضي (مَرَنْد)[٣]، وهؤلاء هم أشهر من تذكره كتب الترجمات في ترجمة الإمام الرازي، ونكاد نجزم بوجود أعلام أخر قرأ عليهم في سنيِّ الطلب ولا سيما في الطب والعربية بعلومها، إذ كتب الرازي شاهد حي على تبريزه فيهما، فقد شرح «القانون» لابن سينا، ووضع كتابه «الطب الكبير»، وله كتاب «التشريح من الرأس إلى الحلق»، وقد جرأ على شرح «سقط الزند» لأبي العلاء، وشرح «نهج البلاغة» المنسوب لسيدنا علي كرم الله وجهه، وله كتاب «المحرر في حقائق النحو»، واختصر كتابي الجرجاني «أسرار البلاغة» و«دلائل الإعجاز» في كتاب سماه «نهاية الإيجاز»، وكل هٰذا يؤكد ـ إضافة لما تحلى به الإمام الرازي من سعة المطالعة ـ وجود أشياخ غابت أسماؤهم عنا[٤].

عاش الإمام الرازي القطعة الأولى من حياته في شظف من العيش، وما كان ليضع عصا الترحال عن عاتقه بعد وفاة والده، فطاف بكثير من مدن إيران وتركستان وأفغانستان والجزء الغربي من الهند، إلى أن استقر به النوى في مدينة هراة، وفيها لاقى وجه ربه.

وقد أورد ابن أبي أصيبعة في حليته وصفته أنه كان عبل البدن، ربع القامة، كبير اللحية، وكان في صوته فخامة، وكان يخطب ببلده الرَّي وفي غيرها من البلاد، ويتكلم على المنبر بأنواع من الحكمة، وكان الناس يقصدونه من البلاد ويهاجرون إليه من كل ناحية، على اختلاف مطالبهم في العلوم، وتفننهم فيما يشتغلون به، فكان كل منهم يجد عنده النهاية

---

(١) «وفيات الأعيان» (٦/ ٢٦٩).

(٢) «الوافي بالوفيات» (٤/ ١٧٦).

(٣) «عيون الأنباء» (ص ٤٦٢)، وابن أبي أصيبعة من أجود من ترجم للرازي؛ إذ هو تلميذ تلميذه الخوئي، ومرند مدينة على عشرة فراسخ من تبريز.

(٤) وهذه الكتب قد أوردها الأستاذ الفاضل صالح الزركان في كتابه القيم «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» ضمن الكتب التي لا يُشكُّ في نسبتها للإمام الرازي.

القصوى فيما يرومه منه، وذكر أنه كان حادَّ الذهن، حسن العبارة، كثير البراعة، قوي النظر في صناعة الطب ومباحثها، عارفاً بالأدب، وله شعر بالفارسي والعربي[١].

ووصفه الصفدي فقال: (اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره فيما علمته من أمثاله، وهي: سعة العبارة في القدرة على الكلام، وصحة الذهن، والاطلاع الذي ما عليه مزيد، والحافظة المستوعبة، والذاكرة التي تعينه على ما يريده في تقرير الأدلة والبراهين)[٢].

ونقل المؤرخ المحدث الزاهد اليافعي في «مرآة الجنان» أن الرازي كان يحفظ «الشامل» لإمام الحرمين الجويني، و«المستصفى» لحجة الإسلام الغزالي، و«المعتمد» لأبي حسين البصري المعتزلي[٣].

هذه هي أبرز المعالم في مرحلة الطلب عند الإمام الرازي، لتُطوى المرحلة الأولى من حياته، ويبدأ في كفاح علمي مرير، وشدة تتلوها شدة، في عصر تمزَّقت فيه أعضاء الأمة، وكان لتجمُّعات الغوغاء والعامة أثر سيِّئٌ في محاولة خنق صوت أهل العلم، ولا سيما في الرقعة الشرقية التي نضجت فيها العلوم العقلية في مؤازرة العلوم النقلية وضبط مفاهيمها، ولهٰذا نرى الإمام ابن السبكي في ترجمته للرازي في «طبقاته» يبدأ ترجمته هذه بديباجة سجعية تحكي تفوُّق الرازي بكونه علماً من أعلام أهل السنة على جميع فرق عصره وطوائفها، لينقل بعدها قول ابن عنين الشاعر الذي عَرَف له فضله: [من الكامل]

ماتَتْ بهِ بدعٌ تمادى عمرُها ... دهراً وكادَ ظلامُها لا ينجلي

وعلا به الإسلامُ أرفعَ هضبةٍ ... ورسا سواهُ في الحضيضِ الأسفلِ

غَلِطَ امرؤٌ بأبي عليٍّ قاسَهُ ... هيهاتَ قصَّرَ عنْ هداهُ أبو علي

لو أنَّ رسطاليس يسمع لفظةً ... من لفظه لعرتْهُ هِزَّةُ أفكلِ

---

(١) «عيون الأنباء» (ص ٤٦٢).

(٢) «الوافي بالوفيات» (٤/ ١٧٥).

(٣) «مرآة الجنان» (٤/ ٨).

ولحازَ بطليموسُ لو لاقاه من ... برهانِهِ من كلِّ شكْلٍ مُشكلِ
ولوَ أنهم جُمعوا لديهِ تيَّقنوا ... أن الفضيلة لمْ تكنْ للأولِ[١]

مرحلة العطاء:

حظي الرازي في هذه المرحلة بمكانة قلَّ نظيرها، وتبدَّلت أحواله الاجتماعية تبدُّلاً بيِّناً، فرُزق بسطةً في المال بعد قلَّة، واتصلت به السلاطين والوزراء، ولازم الرحلة مناظراً ومعلماً، وأقبل على التأليف والتصنيف، وطافت مؤلفاته في الآفاق، ووضع لها القبول.

وقد أجمل العلامة ابن السبكي ذلك إذ قال: (وكان أول أمره فقيراً، ثم فتحت عليه الأرزاق، وانتشر اسمه، وبَعُد صيته، وقُصد من أقطار الأرض لطلب العلم)[٢].

ولم تصفُ له تلك المرحلة، بل رافقتها كدورات كثيرة، بدأت تظهر بعدما لاح نجمه ساطعاً، ولعلها جدَّت بعد رحلته إلى خُوارِزم ومناظراته المعتزلة، سيأتي بعون الله الحديث عنها[٣]، بقيت تلك المحن تلاحقه ـ ولله فيها قدر محتوم ـ إلى اللحظة الأخيرة من حياته، كما سترى في الحديث عن وفاته.

أما بشأن ثروته الهائلة التي صارت إليه بعد فقره.. فكان اتصاله بالحكَّام وعملُه موظفاً لبعضهم سبباً رئيساً في تحصيلها، فخُوارزم شاه كان قد أعطاه دار السلطنة في هَراة، وهي كما قال ابن أبي أصيبعة أعظم دار وأكبرها وأبهاها وأكثرها زخرفة واحتفالاً[٤]، وقد عامل السلطان شهاب الدين الغوري، فبالغ في إكرامه، وحصلت له منه أموال طائلة[٥]، ولا تخلو صلاته بالأمراء من عطايا وهبات كما هي عادتهم.

ويُحكى في سبب ثروته أن الفخر لما عاد إلى الرَّي بعد رحلته إلى خُوارزم، كان بها طبيب حاذق له ثروة ونعمة، وله بنتان، وللفخر ابنان، فمرض الطبيب، فزوَّج بنتيه بابني

---

(١) «طبقات الشافعية الكبرى» (٨/ ٨٥)، وأراد بأبي علي: ابن سينا الطبيب الفيلسوف.
(٢) «طبقات الشافعية الكبرى» (٨/ ٨٦).
(٣) وسيأتي (ص ١٧).
(٤) «عيون الأنباء» (ص ٤٦٦).
(٥) «شذرات الذهب» (٥/ ٢١).

الفخر، ومات الطبيب، فاستولى الفخر على جميع أمواله، ومن ثَمَّ كانت له النعمة[(١)]، وهٰذا الخبر يمكن ضمُّهُ إلى ما سبق في حصول الثروة إلى الإمام الرازي، وتبقى تلك الكلمة الظلومة (فاستولى الفخر على جميع أمواله) موضع عجب واستغراب، لذٰلك علَّق عليها المؤرخ الصالح اليافعي في «مرآة الجنان» حيث قال: (وعلى تقدير صحة ذٰلك يحمل على استيلاء شرعي؛ من نحو وصاية أو وكالة)[(٢)].

وأما بشأن صلته بالسلاطين والأمراء.. فليس الأمر كما يتبادر للذهن، تزلفاً وتملقاً، وطلباً للجاه والمال، بل إن الفخر كان من ملوك العلماء، وكانت له هيبة شديدة، وقبولٌ عند الخاصة والعامة، وهٰذا أمر تخطبه السلاطين وتسعى إليه، وترى التقرُّب من مثله واستمالته إليها حصداً لكثير من قلوب عامة الناس.

ثم إن الناظر في سيرته مع الحكام والسلاطين لا يراه وصل إلى وزارة أو حجابة أو قضاء، بل بقي العالم الجليل الذي يغشى مجالسهم واعظاً ناصحاً، أو يغشون مجلسه مستفيدين متعلمين، وإليك وصف مجلسين من مجالسه مع السلاطين.

روى ابن أبي أصيبعة عن شمس الدين محمد الوتار الموصلي أنه كان ببلده هراة بعد الست مئة، وقد قصدها الشيخ فخر الدين بن الخطيب من بلد باميان، وهو في أبهة عظيمة وحشم كثير، فلما ورد إليها تلقاه السلطان بها، وهو حسين بن خرمين، وأكرمه إكراماً كثيراً، ونصب له بعد ذٰلك منبراً وسجادة في صدر الديوان من الجامع بها ليجلس في ذٰلك الموضع، ويكون له يوم مشهور يراه فيه سائر الناس ويسمعون كلامه، وعن يمين الرازي ويساره صفَّان من مماليكه الترك متكئين على السيوف، وجاء فيه السلطان حسين بن خرمين صاحب هراة، فسلَّم، وأمره الشيخ بالجلوس قريباً منه، وجاء إليه أيضاً السلطان محمود ابن أخت شهاب الدين الغوري صاحب فيروزكوه، فسلَّم، وأشار إليه الشيخ بالجلوس في موضع قريباً منه من الناحية الأخرى، وتكلم الشيخ في النفس بكلام عظيم وفصاحة بليغة[(٣)]!

---

(١) «وفيات الأعيان» (٤/ ٢٥٠)، و«تاريخ الإسلام» (٤٣/ ٢١٤).

(٢) «مرآة الجنان» (٤/ ٩).

(٣) «عيون الأنباء» (ص ٤٦٢).

وهٰذا نصٌّ الرازيٌّ فيه ملكٌ والسلاطين عبيد، لذا لا نعجب من قول قاضي مَرَنْد في وصفه: (وكان لمجلسه جلالة عظيمة، وكان يتعاظم حتى على الملوك)[١].

وأما الخبر الثاني فهو ما أورده ابن السبكي في «طبقاته» حيث قال: (وذُكر أن الإمام وعظ يوماً بحضرة السلطان شهاب الدين الغوري، وحصلت له حال، فاستغاث: يا سلطان العالم؛ لا سلطانك يبقى، ولا تلبيس الرازي يبقى، وأن مردَّنا إلى الله)[٢]، فانتحب السلطان بالبكاء[٣].

وكان خُوارزم شاه يأتي إليه[٤].

وبمثل هٰذا يُدخل على السلاطين، فلا غروَ بعد ذٰلك.

تلامذته وتآليفه:

رزق الإمام الرازي رحمه الله تعالى السعادة في طلابه من جهة، وبما خلَّفه من إرث علمي أراد به وجه الله تعالى كما ذكر في وصيته من جهة أخرى، وهٰذان الأمران كانا برداً على كبد الإمام الحرَّى مما كان يجده من أعدائه وخصومه.

أما بشأن طلابه.. فقد تخرَّج به أعيان الطلبة، كل واحد منهم علم من أعلام التاريخ، شأنه شأن شيخه؛ مثل قطب الدين الرازي الفيلسوف الطبيب، وأثير الدين الأبهري صاحب «هداية الحكمة»، وتاج الدين الأرموي صاحب «الحاصل» مختصر «المحصول»، وشمس الدين الخيوبي الذي قيل: إنه أتم «التفسير الكبير»، وشمس الدين الخسروشاهي الفقيه الأصولي الذي أتمَّ «الآيات البينات» لشيخه الرازي[٥].

قال ابن السبكي رحمه الله تعالى: (وقُصد من أقطار الأرض لطلب العلم)[٦]، (وكان إذا ركب يمشي حوله نحو ثلاث مئة نفس من الفقهاء وغيرهم، وكان شديد

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) «طبقات الشافعية الكبرى» (٨/ ٨٩).

(٣) «العبر في خبر من غبر» (٥/ ٤).

(٤) «عيون الأنباء» (٤٦٢).

(٥) انظر «فخر الدين الرازي» لصالح الزركان (ص ٣٢).

(٦) «طبقات الشافعية الكبرى» (٨/ ٨٦).

الحرص جداً على العلوم، وأصحابه أكثر الخلق تعظيماً له وتأدباً معه، له عندهم المهابة الوافرة)(١).

وأما بشأن تآليفه. فمجمل القول فيها ما قاله ابن خلكان: (وكل كتبه ممتعة، وانتشرت تصانيفه في البلاد، ورزق فيها سعادة عظيمة؛ فإن الناس اشتغلوا بها ورفضوا كتب المتقدمين، وهو أول من اخترع هٰذا الترتيب في كتبه، وأتى فيها بما لم يسبق إليه)(٢).

وقد جاءت تآليف الإمام الرازي متنوعة الموضوعات:

فكتب في **التفسير** كتباً من أشهرها «التفسير الكبير» أو «مفاتيح الغيب».

وله في علم **الكلام** كتب من أشهرها «الأربعين في أصول الدين»، وكتابنا الذي بين أيدينا «تأسيس التقديس»، و«تحصيل الحق»، و«المعالم في أصول الدين»، و«نهاية العقول في دراية الأصول»، وله شرح لأسماء الله الحسنى واسمه «لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات».

وله في **المنطق والفلسفة والأخلاق** كتب أشهرها «الآيات البينات في المنطق» الصغير والكبير، و«شرح الإشارات لابن سينا»، و«شرح عيون الحكمة» له أيضاً، و«المباحث الشرقية»، و«النفس والروح»، و«المطالب العالية» وهو من آخر ما ألَّف، وهو كتاب جمع فيه بين علم الكلام والفلسفة.

وله في **الفقه وأصوله** عدد من الكتب، منها «المعالم في أصول الفقه»، و«المحصول»، و«شرح الوجيز» للإمام الغزالي.

وفي **علوم العربية** «شرح سقط الزند للمعري»، و«شرح نهج البلاغة» المنسوب لسيدنا علي رضي الله عنه، و«المحرر في حقائق النحو»، و«نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» في البلاغة.

---

(١) «طبقات الشافعية الكبرى» (٨/ ٨٧).

(٢) «وفيات الأعيان» (٤/ ٢٤٩).

وله في **المناقب** «فضائل الأصحاب»، و«مناقب الإمام الشافعي».

وفي **الرياضة والفلك** «الهندسة»، و«رسالة في علم الهيئة».

وفي **الطب والفراسة** «الأشربة»، و«التشريح من الرأس إلى الحلق»، و«شرح قانون ابن سينا»، وكتاب «الطب الكبير» وغيرها.

وقد وضع كتاباً في **السحر** اسمه «السر المكتوم»، وهو ما نفى العلامة ابن السبكي أن يكون له أو أنه ليس في السحر، وقد بيَّن الأستاذ الفاضل صالح الزركان في كتابه «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» صحة نسبة هٰذا الكتاب للمصنف الإمام الرازي؛ فقد أحال عليه في ثلاثة من كتبه، في «شرح عيون الحكمة»، و«شرح الإشارات» و«الملخص»، والرازي ممن يرى الوقوف على علم السحر وتحصيل نفعه دون ضرره، وفرَّق بين ممارسة السحر وتعلمه[١].

ابتلاءاته ومحنه:

الحديث عن هذه الفقرة له ضرورة اعتبارية، إذ إن الكتاب الذي بين أيدينا «تأسيس التقديس» له صلة وثيقة بها كما سيرى القارئ الكريم.

ولعل أهم الأسباب في اشتعال الفتن والمحن من حوله يرجع إلى تفوُّقه العلمي وقدرته على إفحام الخصوم من جهة، وإلى كونه رأساً في أهل السنة والجماعة من جهة أخرى، فإنك ترى خصومه المناوئين له والمضيقين عليه هم من الفرق الإسلامية المخالفة لعقيدته في الرقعة التي كان يعيش فيها.

---

(١) انظر الحديث عن مؤلفات الرازي في «عيون الأنباء» (١/ ٤٧٠)، و«فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» لصالح الزركان (ص ٥٦ . ١٦٤)، وهذا الفصل من كتابه هو أهم فصل فيه؛ إذ درس مؤلفات الرازي دراسة مستوعبة، وجعلها بعد ذلك على أقسام ثلاثة؛ ما ثبت يقيناً أنه للرازي، وما بقي موضع شك، وما جزم أنه ليس له، والكتب التي سقتها له هي في القسم الأول، ومما اشتهر منها أيضاً.

بقي أن يقال: كان الرازي يجيد الفارسية والعربية، وقد ألَّف فيهما، وقد قال ابن السبكي رحمه الله تعالى في «طبقاته» (٨/ ٨٦): (وكان له يد طولى في الوعظ بلسان العربي والفارسي، ويلحقه فيه حال، وكان من أهل الدين والتصوف، وله يد فيه، وتفسيره ينبئ عن ذلك).

وألصق المحن به ابتلاؤه بأخيه ركن الدين، الذي كَنَّ لأخيه فخر الدين الحسد والبغض، يصفه ابن أبي أصيبعة ويصف حال الفخر معه فيقول: (كان أهوج كثير الاختلال، فكان أبداً لا يزال يسير خلف أخيه فخر الدين، ويتوجه إليه في أي بلد قصده ويشنع عليه، ويسفِّه المشتغلين بكتبه والناظرين في أقواله، ويقول: ألست أكبر منه، وأعلم منه، وأكثر معرفة بالخلاف والأصول؟! فما للناس يقولون: فخر الدين فخر الدين، ولا أسمعهم يقولون: ركن الدين؟!

وكان ربما صنَّف بزعمه شيئاً، ويقول: هٰذا خير من كلام فخر الدين، ويثلبه والجماعة يعجبون منه، وكثير منهم يصفونه ويهزؤون به.

وكان الإمام فخر الدين كلما بلغه شيء من ذٰلك صعب عليه، ولم يؤثر أن أخاه بتلك الحالة ولا أحد يسمع قوله، وكان دائم الإحسان إليه، وربما سأله المقام في الرَّي أو في غيره وهو يفتقده ويصله بكل ما يقدر عليه، فكان كلما سأله ذٰلك يزيد في فعله ولا ينتقل عن حاله)[١].

وبقي الحال هٰكذا إلى أن التمس الفخر من خُوارزم شاه الوصاية بأخيه، فجعله في قلعة من القلاع وأجرى عليه جراية طيبة[٢].

وهٰذا أمر لا ذكر له أمام الطاحونة التي قست على الإمام غاية القسوة، والتي كان حجريها كلٌّ من المعطلة المعتزلة والكرَّامية المشبِّهة، وأمام من ترجم له وغمز عليه لتعصبه لإحدى هاتين الطائفتين أو عدائه للأشعرية بوجه خاص، وهٰذا كان بعد وفاته رحمه الله تعالى.

أما **المعتزلة** فقد كانت لهم جمهرة كبيرة في خُوارزم، وقد نقل ابن السبكي أن الإمام الرازي قد عبر إلى خوارزم بعدما مهر في العلوم، فجرى بينه وبين المعتزلة مناظرات أدَّت إلى خروجه منها[٣]، وقد نقل القزويني في «آثار البلاد وأخبار العباد» أن الرازي وعظ مرة

---

(١) «عيون الأنباء» (ص ٤٦٥).

(٢) «عيون الأنباء» (ص ٤٦٥).

(٣) «طبقات الشافعيةالكبرى» (٨/ ٨٦).

على منبر بخُوارزم، وعوام خوارزم كلهم متكلمة يبحثون بحثاً صحيحاً، وكان يأتي بمسألة مختلفة بين المعتزلة والأشاعرة، ثم يقررها تقريراً تاماً ويقول: أئمة المعتزلة لا يقدرون على مثل هٰذا التقرير، ويقول لهم: أما هٰذا تقرير حسن؟ فيقولون: نعم، فيقول: اسمعوا إبطاله، فيبطله بالأدلة والبراهين، وقد عزم المعتزلة على ترك الاعتزال، فقال لهم مشايخهم: لا تخالفوا مذهبكم؛ فإن هٰذا رجل أعطاه الله في التقرير قوة عجيبة؛ فإن هٰذا لقوته، لا لضعف مذهبكم[1].

وأما الكرَّامية وعامة المشبِّهة فكانت أذيتهم له أشد أذية، فلم يكن يشفي غيظ قلوبهم منه وحنقهم عليه أن يعضوا أناملهم، بل جاهروا بها كتابة وكلاماً، حتى وصل الأمر بهم أن دسُّوا له السمَّ ليرحل شهيداً حميداً.

وكانت مدينة هَراة المسرحَ الرئيس في تطاحن الرازي مع الحشوية والكرامية، بل ولها علاقة وطيدة بكتابنا «تأسيس التقديس».

هَراة و«تأسيس التقديس»:

هراة، مدينة عظيمة مشهورة، من أمهات مدن خراسان، قال عنها العلامة ياقوت في «معجم البلدان»: (لم أرَ بخراسان عند كوني بها في سنة «٦٠٧» مدينة أجلَّ ولا أعظم ولا أفخر ولا أحسن ولا أكثر أهلاً منها، فيها بساتين كثيرة، ومياه غزيرة، وخيرات كثيرة، محشوة بالعلماء، ومملوءة بأهل الفضل والثراء)، ويقال: إن الإسكندر هو من بناها، وقد افتتحها الأحنف بن قيس زمن عثمان ذي النورين رضي الله تعالى عنه.

إذنْ؛ فالرئاسة بأي شكل كانت ليست بالأمر اليسير في مثل هٰذا البلد العظيم، ولكن الفخر رحمه الله امتلك قلب غياث الدين الغوري صاحب غزنة، والغورية يومها كرَّامية مشبهة، فبنى غياث الدين للفخر مدرسة بالقرب من جامع هراة، وهراة أهلها كرَّامية يومها، وقد بالغ هٰذا السلطان في إكرام الرازي، وكان هٰذا الإكرام بلا شك سبباً لذيوع اسم هٰذا العالم النحرير بنشر علمه وعقيدته ومذهبه.

---

(١) «آثار البلاد وأخبار العباد» (١/ ١٥٤).

وبدأت العامة ترفع عقيرتها باستفسارات جديدة في العقيدة لم يألفها علماء ورؤوس هراة، وما كان مسلَّماً بالأمس أصبح اليوم موضع شك وحيرة، وما كانت تهتزُّ له الرؤوس خاضعة مستعبرة، أضحت منه اليوم مطرقة متفكِّرة، أو ناغضة مستنكرة!

وأخذ يظهر في هراة إيمان جديد بالكتاب والسنة نفسِهما، وهمس الناس هنا وهناك يحدثون عن هٰذا التغيُّر المفاجئ، وهنا تساءلت عظماء الكرامية والمشبهة عن النبإ العظيم.

في هٰذا الخضم الهائل تشتعل فتنة رعناء، يُوقد أُوارها حرافيشُ الكرّامية، كان ذٰلك قبل تأليف «تأسيس التقديس» بعام واحد، سنة (٥٩٥هـ)، حيث ذكر المقريزي في «السلوك»[١]، وابن الأثير في «الكامل»[٢] أنه قد وقعت فتنة عظيمة في هذه السنة، سببها أن الفخر الرازي بعدما بالغ في إكرامه غياث الدين كما سبق، عظُم ذٰلك على الكرامية، وأجمعوا على مناظرته، وتجمعوا عند غياث الدين معه، وكان كبيرهم القاضي ابن القدوة الهيصمي، فنال منه الفخر، وسبَّه وشتمه، وبالغ في أذاه، وهو لا يزيد على أن يقول: لا يفعل مولانا، لا واخذك الله، أستغفر الله، وانفضُّوا على هٰذا، فقام ضياء الدين وشكا إلى ابن عمه غياث الدين، وذمَّ الفخر، فلم يصغِ إليه، فلما كان من الغد وعظ ابن القدوة على المنبر، وأشار إلى أنه وأتباعه يتمسكون بالكتاب والسنة، وأن مثل الرازي يتمسك بمقالات أرسطو وكفريات ابن سينا وفلسفة الفارابي، ثم قال: فلأي حال يشتم بالأمس شيخ من شيوخ الإسلام يذب عن دين الله وعن سنة نبيه؟! وبكى، وضجَّ الناس، وبكى الكرامية، وثار الناس في كل جانب، وامتلأت البلد فتنة، ولم تهدأ الفتنة إلا بأن طلب غياث الدين من الرازي أن يخرج حيناً، ليعود إلى هراة بعد فترة.

وأنت ترى أن الفصل في القضية لم ينتهِ بعد، فلا السباب والشتام علمٌ، ولا البكاء علم، لذا علَّق المؤرخ الفاضل اليافعي في «مرآة الجنان» على هٰذا الخبر بقوله: (هٰكذا ذكر من المؤرخين من له غرض في الطعن على أئمة الاشعرية. . .، ومذهب الكرامية

---

(١) «السلوك» (١/ ٢٥٧).
(٢) «الكامل» (١٠/ ٢٦٢).

والظاهرية معروف، والكلام عليهما إلى كتب الأصول الدينية مصروف، فهنالك يُوضح الحقَّ البراهينُ القواطع، ويظهر الصواب عند كشف النقاب للمبصر والسامع)[١].

وهنا نذكر أن غياث الدين الغوري الكرَّامي في هذه السنة ذاتِها تخلَّى عن مذهب الكرَّامية وصار شافعياً[٢].

والعجب من ابن كثير رحمه الله كيف وظَّف هٰذا الخبر لتعليل بغض الرازي للكرَّامية، وكأن الكرَّامية كانو يكنون له المحبة والوئام، غير أنه بادلهم بالسوء لأجل هذه الحادثة، فقد قال في «البداية والنهاية»: (فلهٰذا أُشرب قلب الرازي بغض الكرَّامية، وصار يلهج بهم في كلامه في كل موطن ومكان)[٣]!

وكأن المصيبة هي في الفخر نفسه، وأما الكرَّامية فلم يكن منهم إلا رد الفعل، وهٰذا مباين لما كتبه عصريُّهُ الذهبي في «العبر» حيث قال: (وكان بينه وبين الكرَّامية السيف الأحمر، فينال منهم وينالون منه سباً وتكفيراً، حتى قيل: إنهم سمُّوه فمات)[٤].

نعم، **مسألة التقديس والتنزيه** كانت المسألة الكبرى التي تغلي وتفور في هراة، وهي العلامة المميزة بين أهل السنة والكرَّامية المشبِّهة، وبعد عام واحد من هذه الفتنة الرعناء يقرِّر ذٰلك الإمامُ الرازي في ديباجة كتابه «تأسيس التقديس»، وذٰلك بعد عوده إلى هَراة، والله أعلم، يقول رحمه الله: (فإني لما وصلت إلى بلدة هَراة، حماه الله من الآفات، في محرم **سنة ست وتسعين وخمس مئة**.. رأيت أهلها خائضين في **مسألة التقديس والتنزيه**، باحثين عمَّا فيها وجوه التحقيق والتمويه، راغبين في معرفة دلائلها وبيناتها، والكشف عن معضلاتها ومشكلاتها، **فصنَّفت هٰذا الكتاب** ابتغاء لمرضاة الله، وطلباً لجزيل ثوابه، وهرباً من أليم عقابه...)[٥].

---

(١) «مرآة الجنان» (٣/ ٤٧٨).

(٢) «تاريخ ابن الوردي» (٢/ ١١٣).

(٣) «البداية والنهاية» (١٣/ ٢٠).

(٤) «العبر في خبر من غبر» (٥/ ١٨)، وكلام الذهبي في «العبر» أنصف منه في «تاريخه» و«سيره».

(٥) انظر (ص ٤٣).

ويمكن أن نقول وبكل جهارة: إن السبب الرئيس في تصنيف **«تأسيس التقديس»** ليس هو ما تناقلته كتب التاريخ والتراجمات من كون الإمام الرازي قد صنَّفه للملك العادل أخي صلاح الدين الأيوبي، أبي بكر بن أيوب، بل هو ـ والعلم عند الله ـ ذٰلك الهياج والغليان في أقصى المشرق حول قضية تقديس وتنزيه الباري جل وعلا، وهٰذا لا يعني المنع من إرسال نسخة مميزة من هٰذا الكتاب إلى جناب الملك العادل، ويكون هٰذا السبب الظاهر.

وجُلُّ ما اعتمد عليه المؤرخون في إثبات سبب التأليف هو ما ورد من ذكر اسم الملك العادل في ديباجة الكتاب، ولكن هٰذا منقوض بالنسختين التي تمَّ الاعتماد عليهما في إخراج الكتاب بحلَّته الجديدة اليوم، وإحداهما نسخة نفيسة للغاية كتبت في حياة الإمام الرازي، وقبل وفاته بحوالي ستة أشهر على أقل تقدير، **ولم يأتِ فيها ذكر الملك العادل أبي بكر بن أيوب** لا من قريب ولا من بعيد، بل جاء فيها وفي أختها أن السبب الرئيس في تصنيف الكتاب هو ما ذكرته لك.

ثم أي معنىً لتصدير مشكلة من أقصى المشرق إلى مصر المحروسة وهي يومها عامرة بأهل السنة والجماعة، وعلماؤها منزِّهين مقدِّسين من فقهاء ومحدثين ومتكلمين؟!

وإن يكن فيها نتفٌ من المشبهة فأفواههم مكمومة وأسنانهم عاضَّة على أناملهم.

ولك الآن أن تسأل: **فمن أين جاءت تلك النسخة المصرِّحة باسم الملك العادل؟**

والجواب: من عند الإمام الرازي بلا شك، رفعها هدية لأبي بكر بن أيوب، وجُوزي عليها بألف دينار كما ذكر ابن أبي أصيبعة في «عيون الأنباء»[1]، ولما وصلت هذه النسخة بعينها إلى مصر وهي مدبَّجة بهذه الديباجة الخاصة. . نسخت عنها نسخ عديدة، وانتشرت في مصر والشرق الأدنى، وبقيت النسخ المكتوبة في بلاد الرازي المصنف على حالها الأولى، والنسخة (أ) التي اعتمدنا عليها هي نسخة مكتوبة بالمدرسة البيضاء في خُوارزم، بل والنسخة المحفوظة في المكتبة الأزهرية (ب) جاءت ديباجتها موافقة للنسخة الخُوارزمية على بعد ما بينهما، وهٰذا دليل على أصالة تأليف «التأسيس» للعلة المذكورة، وهو في الحقيقة سبب مقنع للتأليف في مسألة خاصة عانت منها تلك البلاد.

---

(١) «عيون الأنباء» (ص ٤٧٠).

هٰذا ما نراه، والعلم عند الله، وعلى كل الأحوال أيّاً كان السبب فالغاية هي قمع تلك الشناعات التي روَّج لها الكرَّامية والمشبِّهة.

عودة إلى هَراة:

فرغ الإمام الرازي رحمه الله تعالى من تأليف «تأسيس التقديس»، ليكتب لهٰذا الكتاب الانتشار الواسع، إلى أن وصل بيقين في حياته للشرق الأدنى ولمصر تحديداً، ولخُوارزم بلا شك أيضاً، وهنا يبدأ الإمام بجني ثمار ثباته وصبره على الحق، وبدأت الأصابع ترفع عن الآذان، لتحلَّ عقدة الإصرار، وأبصرت الأعين ما لم تكن تراه، وطاف بمجلس الإمام في هَراة أرباب المذاهب يسألون ويتعلمون، يقول العلامة المؤرخ اليافعي في «مرآة الجنان»: (وكان يحضر مجلسه بمدينة هَراة أرباب المذاهب والمقالات، ويسألونه وهو يجيب كل سائل بأحسن الأجوبة المجادلات، على اختلاف أصنافهم ومذاهبهم، ويجيء إلى مجلسه الأكابر والأمراء والملوك)[1].

إلى أن وصل به الأمر كما قال الذهبي في «تاريخ الإسلام»[2]، والصفدي في «الوافي بالوفيات»[3]، واليافعي أيضاً في «مرآة الجنان»: (ورجع بسببه خلق كثير من الكرَّامية وغيرهم إلى مذهب أهل السنة، وكان يلقب بهَراة: **شيخ الإسلام**).

وهٰذا لا يعني بحال اجتثاث الكرَّامية من أصولهم، بل بقيت فلولهم تعبث هنا وهناك، وتؤذي الإمام من بُعْد بين الفينة والفينة، قال ابن السبكي رحمهما الله تعالى: (وبلغ من أمر الحشوية أن كتبوا له رقاعاً فيها أنواع السيئات، وصاروا يضعونها على منبره، فإذا جاء قرأها، فقرأ يوماً رقعةً ثم استغاث: في هذه الرقعة أن ابني يفعل كذا، فإن صحَّ هٰذا فهو شاب أرجو له التوبة، وأن امرأتي تفعل كذا، فإن صحَّ هٰذا فهي امرأة لا أمانة لها، وأن غلامي يفعل كذا، وجدير بالغلمان كل سوء إلا من حفظ الله، وليس في شيء من

---

(١) «مرآة الجنان» (٤/ ٨)، وهو عند ابن خلكان في «وفيات الأعيان» (٤/ ٢٤٩).

(٢) «تاريخ الإسلام» (٤٣/ ٢١٤).

(٣) «الوافي بالوفيات» (٤/ ١٧٦).

الرقاع ولله الحمد أن ابني يقول: إن الله جسم، ولا يُشبِّه به خلقه، ولا أن زوجتي تعتقد ذٰلك، ولا غلامي، فأي الفريقين أوضح سبيلاً؟!)[١].

ثم نقل عن ابن أبي عبد الله الحسن الواسطي: سمعت الإمام بهراة ينشد على المنبر عقيب كلام عاتب فيه أهل البلد: [من البسيط]

المرءُ ما دامَ حيّاً يُستهانُ به ويعظُمُ الرُّزْءُ فيهِ حينَ يفتقدُ[٢]

أبرز الشُّبَه حول شخصية الإمام الرازي:

الإمام الرازي سنيٌّ، شافعي، أشعري عموماً، صوفي متزهِّد، فمن كان يرى شيئاً من هٰذا تهمةً له أو يرميه به.. فإن الشأن هٰذا، ولا خلاف في ذٰلك.

ولقد دارت في كتب من ترجم للإمام الرازي بعض العبارات الموهمة أو الصريحة في نسبته إلى أمور هو منها براء، أو تحتاج إلى شيء من التوضيح، وعلى عجل يمكن القول:

من ذٰلك تهمته بأنه شعوبي زنديق: واستشهدوا لهٰذا بالكلمة التي نقلها الذهبي في «تاريخ الإسلام» أن الرازي كان يقول: قال محمد التازي، وقال محمد الرازي؛ يعني بالتازي النبي ﷺ، والتازي هو العربي[٣].

وليت هٰذا الناقل يقف بنا على نصٍّ يتيم من كلام الرازي يشهد له، وإنما هي صنيعة من صنائع خصومه التافهة، وهل مثل هٰذا يمكن أن ينسب لمن يقرأ للرازي ويرى شدة تعظيمه وتوقيره للجناب النبوي المعظَّم؟!

ثم العجب من الذهبي رحمه الله تعالى، كيف يُمرُّ هٰذا الكلام وينقله دون نقد منه أو تعليق؟!

ومن ذٰلك تهمته بالتشيُّع: وقد نقل ابن حجر رحمه الله تعالى هٰذا عن ابن الطباخ، قال: (إن الفخر كان شيعياً يقدم محبة أهل البيت لمحبة الشيعة، حتى قال في بعض

---

(١) «طبقات الشافعية الكبرى» (٨/ ٨٩).

(٢) «طبقات الشافعية الكبرى» (٨/ ٩٠).

(٣) «تاريخ الإسلام» (٤٣/ ٢١٥).

تصانيفه: وكان علي شجاعاً بخلاف غيره)[١]، وكذا ذكره لأهل البيت ولسيدنا علي رضي الله عنه بنعت: عليهم السلام أو عليه السلام، وما جاء في «المطالب العالية» من تصديقه للشيعة بوجود الإمام المعصوم[٢].

وهذه التهمة بحث فيه الأستاذ الفاضل صالح الزركان في كتابه عن الفخر[٣]، وقبل نقل حاصل ردِّه أقول: محبة أهل البيت سمة سُنِّية شريفة، وبغض مبغضيهم في الله تعالى ديانة ندين الله تعالى بها، والتسليم عليهم أو على أمير المؤمنين سيدنا علي رضي الله عنه وعن الراشدين قبله.. قد فعله أعلام أهل السنة، وعلى رأسهم إمام المحدثين البخاري في «صحيحه»، وأبو داود في «سننه»، والترمذي في «سننه»، وأحمد في «مسنده»، وهؤلاء من أعلام أهل السنة!

وأما النص الذي ساقه ابن حجر رحمه الله فهو صحيح، ولكنه مبتور، والنص عند الرازي في «معالم أصول الدين» وتمامه: (أنه كان ـ يعني علياً ـ في غاية الشجاعة، وأبو بكر في غاية الضعف **في زعم الروافض**)، وقد كان من الواجب التحقق من هٰذا الكلام؛ ليرى الناقل ما غاب عنه منه.

وأما عبارته في «المطالب العالية» فالحديث فيها كان مسوقاً لإثبات شخص كامل في هٰذا العالم لا يخلو عنه الزمان، وهو ما يقوله الصوفية من أهل السنة، ولهم على ذٰلك دلائل، ولم يكن المراد منه تصحيح مذهب الشيعة في ذٰلك.

ثم إن الخوانساري في «روضات الجنات» وهو الشيعي المعروف قد نال من الرازي وانتقص منه، وهي عادته في كلامه عن أهل السنة[٤].

ولنا أن نسأل: هل طالع ناقلُ هذه التهمةِ أبحاثَ الإمامة في الكتب التي صنفها الرازي؟ ولو أنه فعل لعلم يقيناً أن الفخر على خلاف أكيد في أهم مسألة بين المذهبين.

---

(١) «لسان الميزان» (٤/٤٢٩).
(٢) «المطالب العالية» (٢/٤٤٧).
(٣) انظر «فخر الدين الرازي» لصالح الزركان (ص ٢٧).
(٤) انظر «فخر الدين الرازي» له (ص ٢٧).

ومن ذٰلك شبهة ضعفه في رواية الحديث: والتعويل في إثارة هذه الشبهة على كلام الذهبي؛ إذ أورده في كتابه «ميزان الاعتدال» باسم: الفخر بن الخطيب، وتنقصه بأسلوبه المعروف، قال: (الفخر بن الخطيب، صاحب التصانيف، رأس في الذكاء والعقليات، لكنه عري من الآثار، وله تشكيكات على مسائل من دعائم الدين تورث حيرة، نسأل الله أن يثبت الإيمان في قلوبنا، وله كتاب «السر المكتوم في مخاطبة النجوم»، سحر صريح، فلعله تاب من تأليفه إن شاء الله تعالى).

ويُترك الرد على الذهبي لتلميذه ابن السبكي، حيث قال في «طبقاته»: (واعلم أن شيخنا الذهبي ذكر الإمام في كتاب «الميزان» في الضعفاء، وكتبت أنا على كتابه حاشية مضمونها: أنه ليس لذكره في هٰذا المكان معنىً، ولا يجوز من وجوه عدة؛ أعلاها أنه ثقة حبر من أحبار الأمة، وأدناها أنه لا رواية له، فذكره في كتب الرواية مجرَّد فضول وتعصب وتحامل تقشعُّر منه الجلود!)[١].

وأما بشأن كتابه «السر المكتوم» فتقدم الحديث عنه[٢].

ومن ذٰلك تنقيصهم لتفسيره وعيبهم عليه: فقد نقل الصفدي في «الوافي بالوفيات» عن بعضهم أنه قال: فيه كل شيء إلا التفسير! وأنه ذكر ذٰلك للإمام السبكي قاضي القضاة فقال: ما الأمر كذا، إنما فيه مع التفسير كل شيء[٣].

وقد قال الشيخ العلامة الفاضل محمد بن محمد أبو شهبة في كتابه «الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير» بعدما نقل هذه العبارة القاصرة: (فإنه مع الاستطراد إلى ذكر الأدلة والبراهين قد وفَّى التفسير حقه، ولولا أن هٰذا ليس من غرضي في هٰذا الكتاب.. لأقمت على هٰذا ألف دليل)[٤]، وهو ـ رحمه الله ـ من أخبر الناس في كتب التفاسير.

---

(١) «طبقات الشافعية الكبرى» (٨/ ٨٨).

(٢) انظر (ص ١٦).

(٣) «الوافي بالوفيات» (٤/ ١٧٩).

ومن ذٰلك شبهة تقريره مذهب الخصم على أحسن وجه بخلاف دليله: وتقرير مذهب الخصوم على وجه تامٍّ حسنٍ دليلُ مُكنة علمية وقدرة عظيمة وذكاء مفرط، والرازي نفسُه يفتخر بهٰذا في غير موضع من كتبه، منها كتابنا «التأسيس» الذي بين أيدينا، فقد قرر شبهة عدم وجود موجود لا هو جسم ولا هو حالٌّ في جسم وقال: (وأنا أذكر محصل تلك الكلمات على الترتيب الصحيح، وعلى أحسن وجه يمكن تقرير الشبهة به)[1]، وسبق أن نقلنا نصًّا صرَّح فيه أن أئمة المعتزلة لا يقدرون على مثل تقريره لشبههم[2].

بقيت قضية عدم استتمامه لدليل نفسه، وهي سمة تتراءى في ثنايا الكتاب الذي بين أيدينا، وقد نقل الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى في «لسان الميزان» كلمة للطوفي توضح وترفع هٰذا الإشكال، فبعدما نعت تفسيره بأنه من أجمع الكتب لغالب علم التفسير نقل عن شرف الدين النصيبي عن شيخه الشارمساحي أنه عاب الفخر وقال: يورد شبه المخالفين في المذهب والدين على غاية ما يكون في التحقيق، ثم يورد مذهب أهل السنة والحق على غاية الوهاء، قال الطوفي: (ولعمري؛ إن هٰذا دأبه في كتبه الكلامية والحكمية، حتى اتهمه بعض الناس، ولكنه خلاف ظاهر حاله؛ لأنه لو كان اختار قولاً أو مذهباً ما كان عنده من يخاف منه حتى يستتر عنه، ولعل سببه أن كان يستفرغ أقوالاً في تقرير دليل الخصم، فإذا انتهى إلى تقرير دليل نفسه لا يبقى عنده شيء من القوى، ولا شك أن القوى النفسانية تابعة للقوى البدنية)[3].

ومع هٰذا لا نسلم أن هذه السمة كانت عامة في أحواله وكتبه، بل الغالب الإنصاف.

وخير كلمة تنقل في الحديث عن الرجل والطاعنين عليه ما نقله الذهبي عن الإمام الحافظ أبي شامة في «تاريخ الإسلام»: (وقد رأيت جماعة من أصحابه قدموا علينا دمشق، وكلهم كان يعظمه تعظيماً كبيراً، ولا ينبغي أن يُسمع فيمن ثبتت فضيلته كلام يستبشع؛ لعله صاحب غرض من حسد، أو مخالفة في مذهب أو عقيدة؟!).

---

(١) انظر (ص ٩٩).

(٢) تقدم (ص ١٨).

(٣) «لسان الميزان» (٤/ ٤٢٨).

اللوحة الأخيرة من حياته:

كان مقام الإمام في الهزيع الأخير من حياته في بلدة هَراة، مع تردد دائم إلى موطنه الذي ولد فيه الرَّي، وإلى خُوارزم التي نقل ابن أبي أصيبعة أنه مرض بها قبل وفاته[١]، ثم انتقل وهو لما به إلى هَراة.

ثم إنه وهو في هَراة يعالج آثار المرض، أو آثار السمِّ الذي وضعته له الكرَّامية على بعض الأقوال.. استدعى تلميذه إبراهيم بن أبي بكر بن علي الأصفهاني، وذلك يوم الأحد الحادي والعشرين من شهر المحرم سنة ست وست مئة؛ ليملي عليه وهو في شدة مرضه وصيتَهُ، والتي منها قوله:

اعلموا إخواني في الدين، وأخداني في طلب اليقين: أن الناس يقولون: الإنسان إذا مات انقطع تعلقه عن الخلق، وهٰذا العام مخصوص من وجهين: الأول: أنه إن بقي منه عمل صالح صار ذٰلك سبباً للدعاء، والدعاء له أثر عند الله، والثاني: ما يتعلق بمصالح الأطفال والأولاد والعورات، وأداء المظالم والجنايات، أما الأول فاعلموا أني كنت رجلاً محباً للعلم، فكنت أكتب في كل شيء شيئاً لأقف على كميته وكيفيته، سواء كان حقاً أو باطلاً، أو غثاً أو سميناً، إلا أن الذي نظرته في الكتب المعتبرة لي أن هٰذا العالم المحسوس تحت تدبير مدبر منزه عن مماثلة المتحيزات والأعراض، وموصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة، ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم؛ لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى، ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية، فلهٰذا أقول: كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوه وجوده ووحدته وبراءته عن الشركاء في القدم والأزلية والتدبير والفعالية.. فذٰلك هو الذي أقول به، وألقى الله به، وأما ما انتهى الأمر فيه إلى الدقة والغموض فكل ما ورد في القرآن والصحيح المتعين للمعنى الواحد فهو كما هو، والذي لم يكن كذٰلك أقول: يا إلٰه العالمين؛ إني أرى الخلق

(١) «عيون الأنباء» (ص ٤٦٦).

مطبقين على أنك أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين، فكل ما مدَّ به قلمي أو خطر ببالي فأستشهد وأقول: إن علمت أني أردت به تحقيق باطل أو إبطال حق فافعل بي ما أنا أهله، وإن علمت مني أني ما سعيت إلا في تقرير ما اعتقدت أنه الحق، وتصورت أنه الصدق.. فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلي، فذاك جهد المقل، وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع في زلة، فأعنِّي، وارحمني، واستر زلتي، وامحُ حوبتي، يا من لا يزيد ملكَهُ عرفانُ العارفين، ولا ينقص ملكُهُ بخطإ المجرمين...[1].

وبقي مريضاً قرابة ستة أشهر، ليلقى وجه ربه الكريم في مدينة هَراة يوم الاثنين، يوم عيد الفطر، الأول من شهر شوال من سنة ست وست مئة، وكان قد أوصى تلامذته فقال كما في وصيته: (وأمرت تلامذتي ومن لي حق عليه، إذا أنا مت يبالغون في إخفاء موتي[2]، ويدفنوني على شرط الشرع، فإذا دفنوني قرؤوا علي ما قدروا عليه من القرآن، ثم يقولون: يا كريم؛ جاءك الفقير المحتاج، فأحسن إليه).

مات رحمه الله تعالى وهو ابن ثلاث وستين سنة، ودفن في الجبل المصاقب لقرية مُزْداخان ـ وهي قرية بظاهر هَراة[3] ـ عشية هٰذا اليوم، وذٰلك تنفيذاً لوصيته كما وردت عند ابن أبي أصيبعة، وقيل: إنه دفن في بيته، وعلى أي حال اجتمع للكرَّامية ذٰلك اليوم عيدان.

ولم تخل بعض كتب الترجمات عند الحديث عن وفاة الإمام الرازي من رسم تلك الصورة البشعة، والتي يظهر فيها الإمام الرازي جُلَّ حياته في ظلام دامس، تائهاً في مخانق الكفر والزندقة، ليتوب في اللحظات أو الأيام الأخيرة من حياته ويصير من عامة المسلمين! وكذٰلك فعلوا بالإمام الجويني، وبالإمام الغزالي، في محاولة اقتناص تلك

---

(١) أورد وصيته كاملة ابنُ أبي أصيبعة في «عيون الأنباء» (ص ٤٦٧)، وقد رواها الحافظ الذهبي في «تاريخ الإسلام» (٤٣/ ٢٢٠).

(٢) فقد كان يخشى من سفه الكرَّامية وعوامهم أن ينبشوا قبره ويمثلوا بجثته؛ إذ كانوا يعتقدون انحلاله، ذكر ذلك ابن العبري في «تاريخ مختصر الدول» (ص ١٨٩).

(٣) نقل العلامة بامخرمة في كتابه «النسبة» عن البايزيدي أن مزداخان في عصره لا يعرفها أحد، بل يقال لها: خِياوان.

الأسماء الكبيرة إلى جانب معين، وتلبيساً على من يتعرَّف الحقَّ بالرجال، وليتهم حين فعلوا هٰذا فهموا ما فاهت به ألسنة أولئك الأساطين تلك الساعة، ولم يلبسوا الحق بالباطل.

رحم الله إمامنا فخر الدين، وجزاه عن الإسلام والمسلمين خير ما جازى وارثاً محمدياً عن أمة الحبيب المصطفى عليه الصلاة والسلام، وجمعنا به في مستقرٍّ رحمته بين يدي ذاك الحبيب؛ إنه سميع قريب مجيب.




كتاب «تأسيس التقديس»

نسبة الكتاب إلى مصنفه الإمام الرازي:

هو من بين كتبه المقطوعة النسبة إليه، فقد صرَّح الإمام الرازي باسمه وأحال عليه، كما ذكره في «تفسيره» في وقفة طويلة في تفسير قوله سبحانه: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، قال: (ومن أراد الاستقصاء في الآيات والأخبار المتشابهات فعليه بكتاب «تأسيس التقديس»، وبالله التوفيق)[١].

وقد ذكره ونسبه له من ترجم للإمام الرازي؛ منهم القفطي في «أخبار العلماء بأخيار الحكماء»، وابن أبي أصيبعة في «عيون الأنباء»، وابن خلكان في «وفيات الأعيان»، والذهبي في «تاريخ الإسلام»، والمقريزي في «السلوك»، والسيوطي في «النجوم الزاهرة» وابن العماد في «شذرات الذهب»، وغيرهم.

ثم هل اسم الكتاب: «تأسيس التقديس» أو «أساس التقديس»؟

كل من ذكرنا لك، مع الإمام الرازي نفسه، مع النسخ النفيسة المعتمد عليها في إخراج هٰذا الكتاب.. جاء الاسم فيها: «تأسيس التقديس»، وقد طبع الكتاب بمصر سنة (١٣٥٤هـ)، (١٩٣٥م) باسم «أساس التقديس»، كما قال المعلق على الطبعة أنه هٰكذا وجد في بعض النسخ القديمة[٢]، وما أظن أن المسألة ذات شأن، ولكن لك أن تعلم أنه حتى من ردَّ على «تأسيس التقديس» في القرن الثامن قد ذكره بهٰذا الاسم[٣]، فمن هنا ارتأينا أن نعود بالكتاب إلى اسمه الذي اختاره مصنفه والعلم عند الله سبحانه.

---

(١) «مفاتيح الغيب» (٢٢/ ٨).

(٢) انظر طبعة «تأسيس التقديس» باسم «أساس التقديس» (ص ٣)، وهي طبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ومعها كتاب «الدرة الفاخرة» للشيخ العلامة ملا عبد الرحمن الجامي.

(٣) حيث سماه: «تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية»، وقد نومئ في التعليق على «التأسيس» لشيء من كلامه، ولكن لما كان الغرض هو الرد على فكر وعقيدة ما أحببنا أن ينحصر الرد على شخص بعينه، بل المراد نقض الباطل ونصرة الحق في أي زمان ومكان، والله من وراء القصد.

متى ولمن ألِّف «تأسيس التقديس»؟

جاء التصريح من قبل المصنف الإمام الرازي رحمه الله تعالى بأنه وضعه بعد دخوله لمدينة هَراة، سنة (٥٩٦هـ)، وذٰلك تفصيلاً للقول في مسألة التقديس والتنزيه للباري جلَّ وعلا، وقد سبق الحديث عن هٰذا، فلينظر(١).

وتجدر الإشارة هنا إلى العلاقة الوثيقة بين «تأسيس التقديس» وكتاب سلفٍ له وضعه حجة الإسلام الإمام الغزالي، وهو كتاب «إلجام العوام عن علم الكلام»، وهو آخر تصانيفه كما قال العلامة الزركشي في «البحر المحيط»(٢)، وفي هٰذا الكتاب تفصيل للإمام الغزالي في قضية التأويل بديع، فقد اختار الإمساك عن التأويل لغير العلماء الراسخين، وأوجب مع هٰذا الإمساك باعتقادات هامة يجب التزامها، أولها التقديس، ثم التصديق، والاعتراف بالعجز عن الإدراك، والسكوت وترك الخوض فإن الخوض بدعة، والإمساك عن التصرُّف بالألفاظ الموهمة أو تبديلها بلغة أخرى، والكف عن البحث والتفكُّر فيها، والتسليم لأهل العرفان من الأنبياء والصديقين والأولياء، وسيرى القارئ شدَّة التقارب بين الكتابين مع فارق جلي، وهو اللغة الكلامية المسهبة التي يتمتع بها الإمام الرازي رحمه الله تعالى، بينما نجد الإمام الغزالي يعرض لهذه القضية بلغة العالم الجليل الناصح، وبالأدلة النقلية أو العقلية التي يتشارك في فهمها العامة والخاصة، وبعبارته الرشيقة المعهودة، بينما يُلاحِظ الإمام الرازي خصماً يردُّ عليه، فيأتي على قوله، ويقرِّرُ شبهَهُ أحسن تقرير، ثم يكرُّ عليها ناقضاً لها، ومبيناً لخطئها وعوارها، ثم هو بعد ذٰلك يشير إلى الحق ويدعو إلى التمسك به.

وعليه يمكننا القول: لكل واحد من الكتابين وظيفة خاصة، وكتاب «التأسيس» لمن تمكنتْ منه الشبهُ أنفع من «الإلجام»، ثم عليه بعد ذٰلك النظر في كتاب الغزالي، ليبحث عن نفسه بين الطبقات التي ذكرها، ويلتزم ما يجب عليه بعد تحقق الوصف فيه.

---

(١) تقدم (ص ٢٠).

(٢) «البحر المحيط» (٣/ ٤٤٠).

إذن؛ فكلٌّ من الغزالي والرازي أفرد كتاباً خاصاً لبحث ومعالجة قضية من أهم قضايا العقيدة، قد افترق الناس فيها على ثلاثة مذاهب: أن صفات الباري جل وعلا الموهمة لا مدخل للتأويل فيها، بل تجري على ظاهرها، وهم المشبهة، أو أن لها تأويلاً ولكنَّا نمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل، وهو مذهب السلف، أو أنها مؤولة وأوَّلوها، قال العلامة الزركشي بعد إيراده لهذه المذاهب الثلاثة: (والأول باطل، والآخران منقولان عن الصحابة)[1]، وأنت سترى تقرير مذهب السلف عندهما منحصر في هذين الأخيرين، وما قال بالمذهب الأول إلا من ضعف عقله وقلَّت بصيرته[2] وجهل مدلولات الألفاظ، وقد اختلف أهل العلم في الحكم عليهم كما ستقف عليه آخر هٰذا الكتاب[3].

(١) «البحر المحيط» (٣/٤٣٩).

(٢) «الاقتصاد في الاعتقاد» (ص ٦٥).

(٣) وما زال يساورني العجب ممن ظن أن الإمام الغزالي رجع إلى مذهب المشبهة عندما وضع «إلجام العوام»! تُرى هل قرأ صاحب هذا الظن «الإلجام» أم إنه اكتفى باسمه الذي أوحى له ما أوحى؟!

وصف النسخ الخطية

تم الاعتماد على نسختين خطيتين، والاستئناس بثالثة، والوقوف على هذه النسخ وحده كفيل بتصحيح كثير من الأخطاء المتوارثة عن الطبعات السابقة للكتاب، وكل بلغ وسعه ونال أجره.

الأولى:

وهي نسخة نفيسة محفوظة في مكتبة أسعد أفندي ـ تركيا، ذات الرقم (١٢٧٨)، كتبت بخط نسخي معتاد في حياة المصنف الإمام الرازي، وقبل وفاته بقرابة ستة أشهر، في بلدة خُوارزم في المدرسة البيضاء، كاتبها عبد الجبار بن محسن الجيلي، وقد وقع الفراغ من سطرها في الشهر الأول من سنة (٦٠٦هـ)، وهي نسخة منظور فيها، ومعلَّق على ندرة على بعضها، وفيها إشارة إلى أن هذه الرسالة قد تمت سنة (٥٩٨هـ).

ورُمِزَ لها بـ (أ).

الثانية:

وهي نسخة المكتبة الأزهرية ذات الرقم (٩٧٥٤٩ عام ـ ٢٠٠٣ خاص)، ملحقة كما جاء على الورقة الأولى منها بأحاديث من كتاب «فضائل الأعمال» للمقدسي، وبعده مختصر سيرة البدوي شيخ علوان، كتبت بخط نسخي معتاد، وبلونين متغايرين.

وهي نسخة حسنة الترتيب، أفدنا منها كثيراً في استجلاء ما استبهم من النسخة الأولى، وقع الفراغ من كتابتها مستهلَّ شهر ربيع الآخر سنة (٩٥٣هـ)، وكاتبها عامر بن سليمان بن سعد الرستني.

ورُمِزَ لها بـ (ب).

الثالثة:

وهي مطبوعة في مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، سنة (١٣٥٤هـ، ١٩٣٥م)، وألحق بها كتاب «الدرة الفاخرة» للعلامة ملا عبد الرحمان جامي.

ورُمِز لها بـ (ط).

منهج العمل في الكتاب

لا نعتقد أن الأخطاء المتوارثة في طبعات «التأسيس» تشكل عبئاً على الباحث المتخصص، ولكن بعضها قد تتكلَّف النفس في تحويره وتأويله، ولا سيما أن الكتاب لم يأخذ حظاً وافراً بعرضه على النسخ الخطية الجيدة، ولعل أكبر خدمة نقدمها للقارئ الكريم هي رفع إصر تلك البلبلة والحيرة عند تقليب النظر في الأخطاء التصحيفية أو السقوطات المخلة بالسياق.

ويمكن تلخيص مراحل العمل بما يلي:

- اتخاذ النسخة (أ) أصلاً في الإخراج، ومقابلتها بالنسخة (ب)، مع الاستئناس بالنسخة (ط)، وإثبات أهم وأبرز الفروق.

- تليين مفاصل النص الذي قد يكون متعباً بعض الشيء بمنهج ترقيمي مريح.

- شكْل ما احتاج إلى شكل للإيضاح والبيان.

- تخريج الآيات والأحاديث والآثار والنقولات.

- العناية العلمية بشرح غامض، أو تأييد فكرة، أو استدراك خفي.

- إلحاق رسالة العلامة ابن جهبل باعتبارها تلخِّص أهم وأبرز أفكار الكتاب وتحقق غايته.

- إلحاق الرسالة المنسوبة للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي التي أرسلها للإمام الفخر الرازي.

- إعداد فهرس للكتاب.

وإليه الضراعة سبحانه أن يتقبلَ منا ما اجتهدنا في هذه الخدمة المتواضعة، وهو المرجو عزَّ جاره ألا يردَّ يد الذليل السائل خائبة كسيرة، ولئن منع فلطالما أنعم،

والمأمول من عاداته البسط والجود من سالف العهود، وأن يقرَّ عين الإمام الرازي بما يحيا من الكتاب اليوم، ويلهمه العطف علينا من خلف سجاف الغيب.

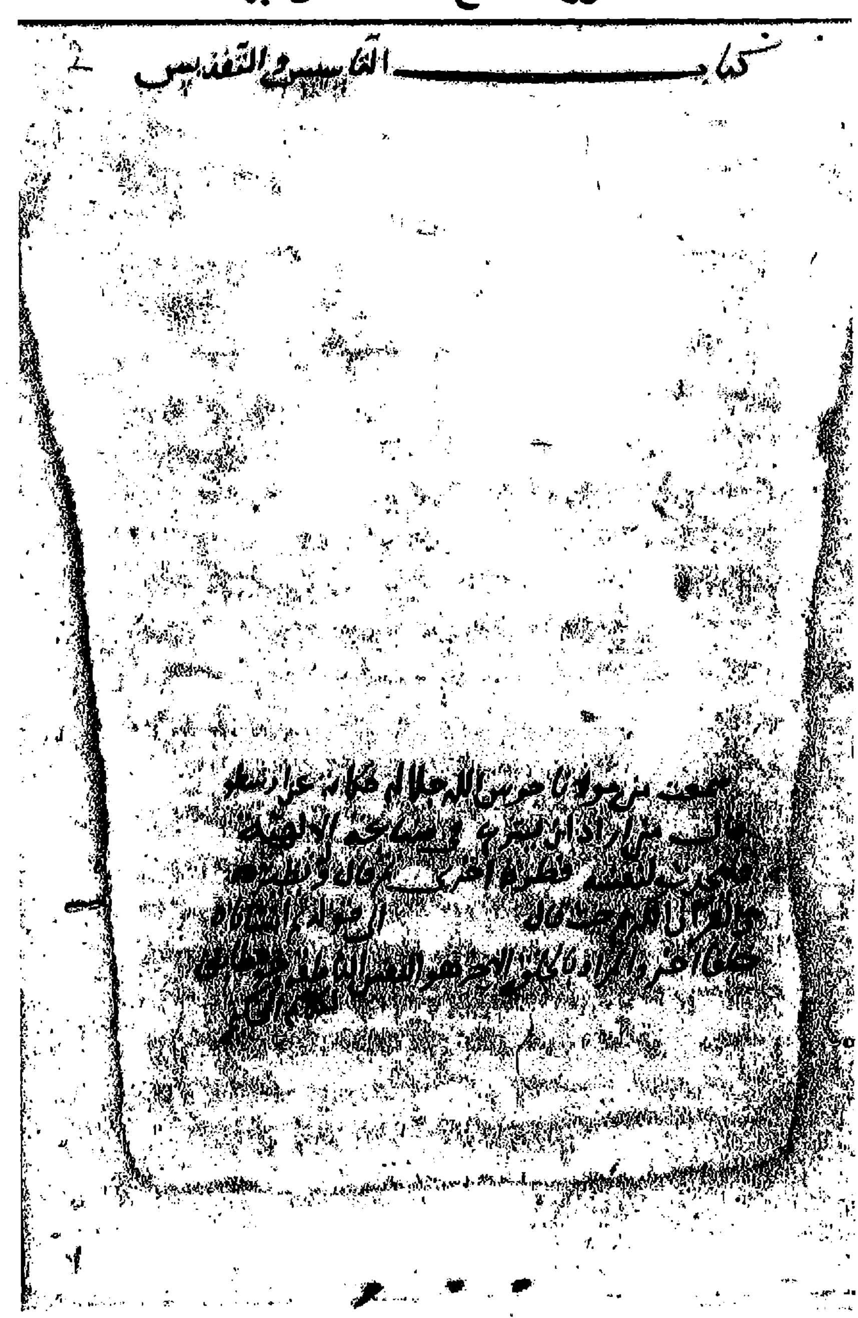
﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾

وكتبه

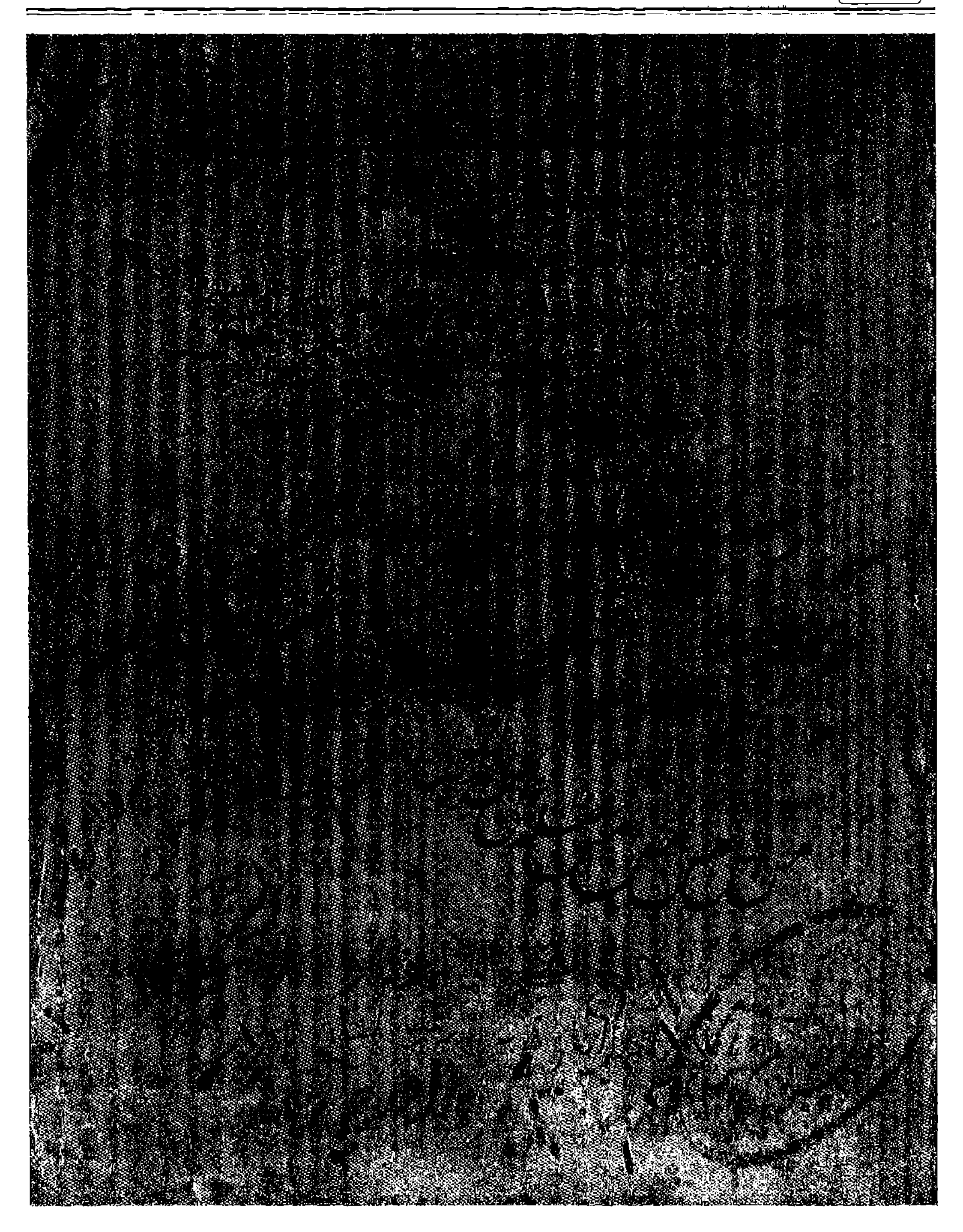
أنس محمد عدنان الشرفاوي

أحمد محمد خير الخطيب

صور النسخ المستعان بها



راموز ورقة العنوان من (أ)

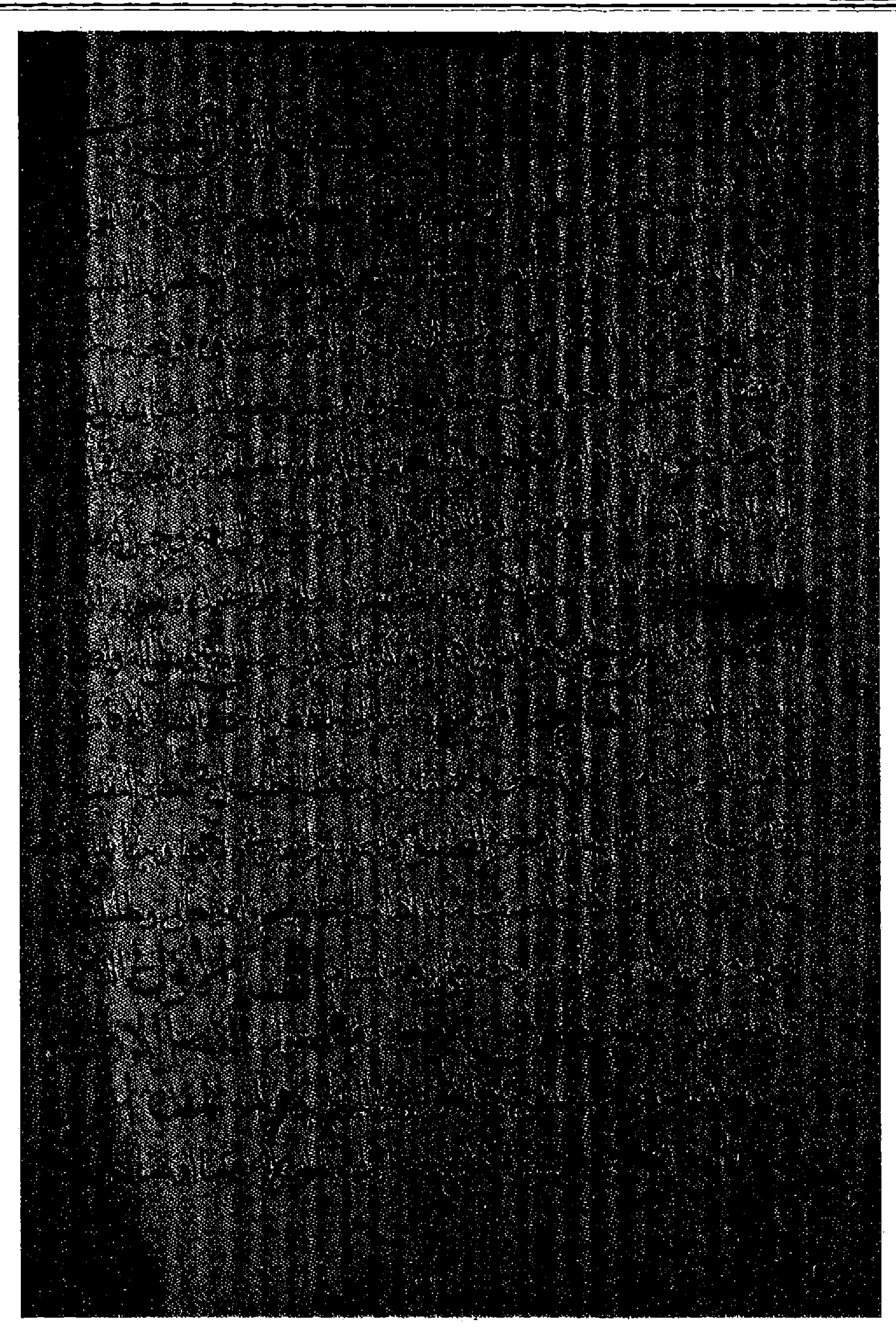


راموز ورقة العنوان من (ب)

بسم الله الرحمن الرحيم [illegible]

الحمد لله الواجب قدمه وبقاؤه الممتنع تغيره وفناؤه العظيم جلاله
واستعلاؤه العميم نعماؤه وآلاؤه الدال على وحدانيته أرضه وسماؤه المتعالي
عن شوائب التعطيل والتشبيه صفاته وأسماؤه فاستواؤه قهره واستيلاؤه
ونزوله بره وعطاؤه ومجيئه حكمه وقضاؤه ووجهه وجوده أو وجوده
وحباؤه وعينه حفظه وعنايته واجتباؤه وضحكه عفوه أو إذنه
وإرضاؤه ويده إنعامه وإكرامه واصطفاؤه ولا يحيط بها أسرار
ما يريده ويشاؤه العظمة إزاره والكبرياء رداؤه أحمده على جزيل نعمه
وجميل كرمه وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا
عبده ورسوله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره
المشركون صلى الله عليه وعلى أصحابه وسلم تسليما كثيرا أما بعد
فإني لما وصلت إلى بلدة هراة حماها الله عن الآفات في محرم سنة [illegible] وتسعين
رأيت أهلها [illegible] في مسألة التقديس والتنزيه بأحسن [illegible] في وجوه
التحقيق والتمويه راغبين في معرفة دلائلها وبيناتها والكشف
عن معضلاتها ومشكلاتها فصنفت هذا الكتاب ابتغاء لمرضاة الله
وطلبا لجزيل ثوابه وهربا من أليم عقابه ورتبته على أربعة أقسام
القسم الأول في الدلائل الدالة على كونه تعالى منزها عن
الجسمية والحيز وفيه فصول الفصل الأول في تقرير المقدمات
التي يجب تقديمها قبل الخوض في الدلائل وهي ثلاثة المقدمة الأولى
اعلم أنا ندعي وجود موجود لا يمكن أن يشار إليه بالحس أنه ها هنا أو هناك
أو نقول إنا ندعي وجود موجود غير مختص بشيء من الأحياز والجهات
أو نقول إنا ندعي وجود موجود غير حال في العالم ولا مباين عنه في شيء
من الجهات الست التي للعالم وهذه العبارات متقاربة والمقصود
من الكل شيء واحد ومن الناس من يدعي أن فساد هذه المقدمة معلوم بالضرورة
قالوا لأن العلم الضروري حاصل بأن كل موجودين فلا بد أن يكون أحدهما حالا [illegible]

راموز الورقة الأولى من (أ)

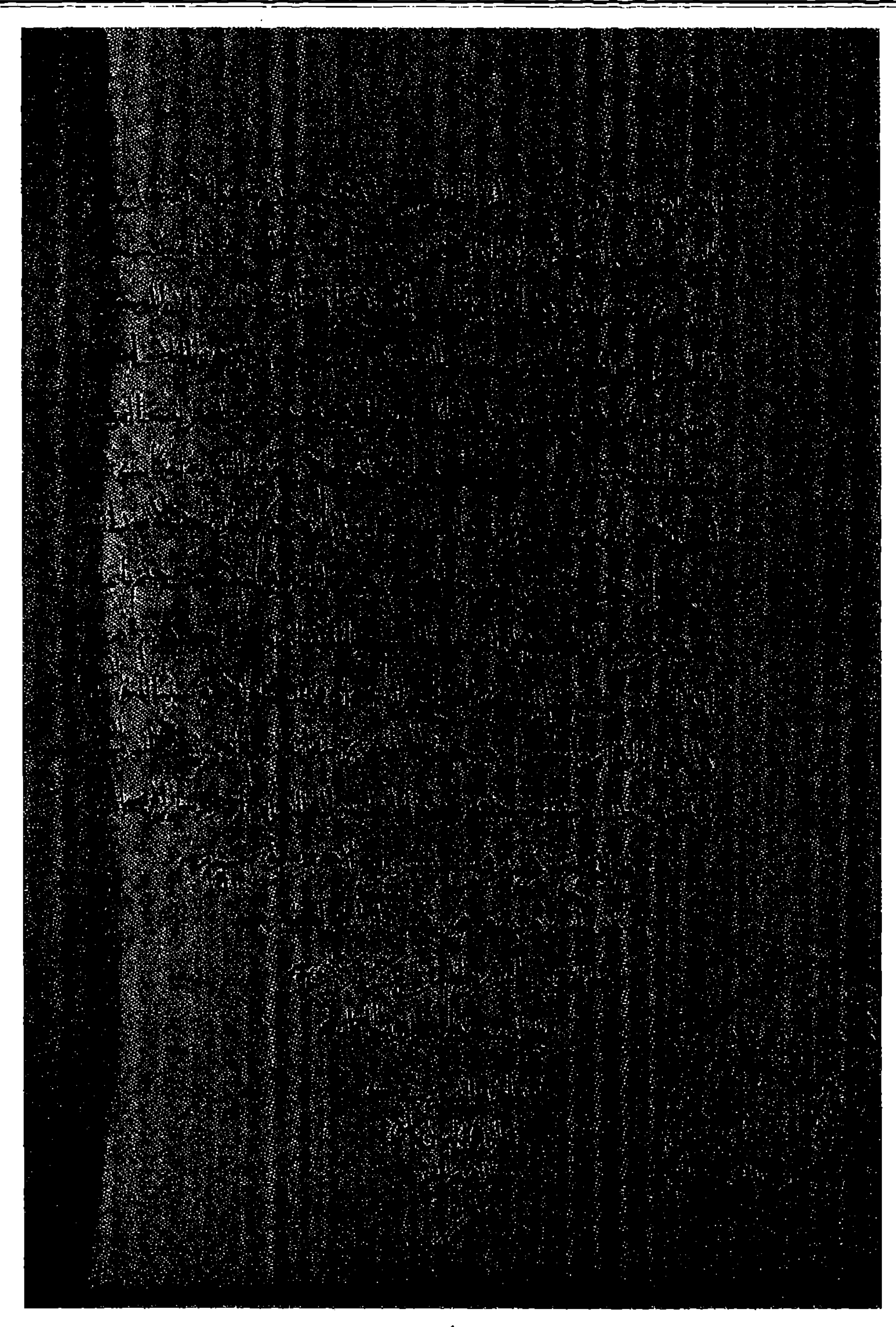


راموز الورقة الأولى من (ب)

[illegible] وهو لا يظهر وجود الله لأن من مذهبنا أن كل شيء يكون مخصوصا
[illegible] مخلوق محدث وله إله أحدثه وخلقه [illegible]
[illegible] أنكروا وجود موجود آخر سوى هذه الأشيا
[illegible] إلهنا فهم منكرون لذات الموجود الذي يعتقد
[illegible] هو الله العالم وإذا كانوا منكرين له إذا كانوا كفارا لا محالة
[illegible] خلاف المعتزلي فإنه يثبت موجودا ورا هذه الأشيا التي
[illegible] إلهنا [illegible] إلا أنه يخالفنا في صفات ذلك الموجود فها
[illegible] يخالفونا في إثبات ذات المعبود ووجوده فكان
هذا الخلاف أعظم فيلزمهم الكفر لكونهم منكرين لذات المعبود
[illegible] ولوجوده والمعتزلة يخالفونا في صفاته والقول الثاني
[illegible] لأن معرفة التنزيه لو كان شرطا لصحة الإيمان
[illegible] على الرسول عليه السلام أن لا يحكم بإيمان أحد إلا بعد أن يفحص
أن ذلك الإنسان هل عرف الله تعالى بصفة التنزيه أم لا وهذا
آخر الكلام في هذا الكتاب ونحن نسأل الله العظيم أن يجعله
في الدنيا والآخرة سببا للنور والسرور والفوز والنجاة ثم
واستحقاق [illegible] الجنان برحمته إنه أرحم الراحمين بمنه [illegible]
من شهر [illegible] رمضان سنة ٥٩٨

ووقع الفراغ من نسخه ببلدة خوارزم في مدرسة البيضا
على يد الفقير المحتاج إلى عفو الله ورحمته [illegible]
عبد الجبار بن محسن الجيلي في أوائل محرم سنة [illegible]

راموز الورقة الأخيرة من (أ)



راموز الورقة الأخيرة من (ب)

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

ربِّ يسِّرْ وَتمِّمْ بفضلِك

الحمد لله الواجب قدمُهُ[١] وبقاؤه، الممتنع تغيره وفناؤه، العظيم قدره واستعلاؤه، العميم نعماؤه وآلاؤه، الدالُّ على وحدانيته أرضه وسماؤه، المتعالي عن شوائب التعطيل والتشبيه صفاته وأسماؤه، فاستواؤه قهرُهُ واستيلاؤه، ونزوله برُّهُ وعطاؤه، ومجيئه حُكْمه وقضاؤه، ووجهه وُجودُهُ أو جوده وحِباؤه، وعينه حفظه وعنايته واجتباؤه، وضحكه عفوه أو إذنه أو ارتضاؤه، ويده إنعامه وإكرامه واصطفاؤه، ولا يجري في الدارين إلا ما يريده ويشاؤه، العظمة إزاره والكبرياء رداؤه.

أحمده على جزيل نعمه وجميل كرمه، وأشهد أن لا إلٰه إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعدُ:

فإني لما وصلت إلى بلدة هَراةَ[٢]، حماها الله عن الآفات، في المحرَّم سنة ست وتسعين وخمس مئة.. رأيت أهلها خائضين في مسألة التقديس والتنزيه[٣]، باحثين عمَّا فيها من وجوه التحقيق والتمويه، راغبين في معرفة دلائلها وبيِّناتها، والكشف عن معضلاتها ومشكلاتها؛ فصنفتُ هٰذا الكتاب ابتغاءً لمرضاة الله، وطلباً لجزيل ثوابه، وهرباً من أليم عقابه.

---

(١) في (ط): (وجوده) بدل (قدمه).

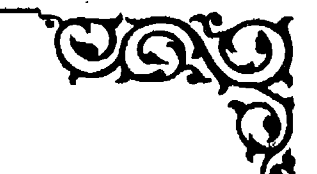
(٢) تقدم الحديث عن بلدة هراة وخبر المصنف رحمه الله تعالى مع أهلها (ص ١٨)، والوقوف على (هراة) بالهاء كما نصَّ عليه ابن منظور في «اللسان» (هـ ر ا) ولو وقفت عليها بالتاء مراعاة للسجعة بعدها.. لم يبعد، بل الوقْف عليها بالتاء لغة فاشية قرأ بها بعض السبعة، وكذا الوقوف على (الآفات) بعدُ بالهاء لا يبعد، لكنه لغة قليلة.

(٣) وغالب أهل هراة يومها من الكرامية والمجسمة.

ورتبته على أربعة أقسام[١].




(١) كذا جاءت ديباجة الكتاب في كل من (أ) و(ب) وهما النسختان المعتمدتان، ووقع الكلام بعد فصل الخطاب في (ط) وهي مطبوعة بابي الحلبي:
(فإني وإن كنت ساكناً في أقاصي بلاد المشرق، إلا أني لما سمعت أهل المشرق والمغرب مطبقين متفقين على أن السلطان المعظم، العالم العادل المجاهد، سيف الدنيا والدين، سلطان الإسلام والمسلمين، وأفضل سلاطين الحق واليقين؛ أبا بكر بن أيوب لا زالت آيات راياته في تقوية الدين الحق والمذهب الصدق متصاعدة إلى عنان السماء، وآثار أنوار قدرته ومُكْنته باقية بحسب تعاقب الصباح والمساء، أفضل الملوك وأكمل السلاطين في آيات الفضل وبينات الصدق، وتقوية الدين القويم ونصرة الصراط المستقيم. . فأردت أن أتحفه بتحفة سَنية، وهدية مرضية، فأتحفته بهذا الكتاب الذي سميته بـ «أساس التقديس»، على بعد الدار، وتباين الأقطار، وسألت الله الكريم أن ينفعه به في الدارين بفضله وكرمه.
ورتبته على أربعة أقسام:
القسم الأول: في الدلائل الدالة على أنه تعالى منزه عن الجسمية والحيِّز.
والقسم الثاني: في تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات.
والقسم الثالث: في تقرير مذهب السلف.
والقسم الرابع: في بقية الكلام في هذا الباب).
وانظر الحديث عن سبب اختلاف هذه النسخة بهذه الديباجة، والتعريف بصاحب الإهداء في المقدمة (ص ٢١) ضمن الحديث عن سبب تأليف الكتاب.



القسم الأول

في الدلائل الدالة على كونه تعالى منزهاً عن الجسمية والحيز

وفيه فصولٌ:



الفصل الأول
في تقرير المقدمات
التي يجب تقديمها قبل الخوض في الدلائل

وهي ثلاثة:

المقدمة الأولى

اعلم: أنا ندعي وجود موجود لا يمكن أن يشار إليه بالحس أنه هٰهنا أو هناك.

أو نقول: إنا ندعي وجود موجود غير مختص بشيء من الأحياز والجهات.

أو نقول: إنا ندعي وجود موجود غير حالٍّ في العالم ولا مباين عنه في شيء من الجهات الست التي للعالم.

وهذه العبارات متقاربة[١]، والمقصودُ من الكل شيء واحد.

ومن المخالفين من يدعي أن فساد هذه المقدمات معلوم بالضرورة؛ قالوا: لأن العلم الضروري حاصل بأن كل موجودين فلا بدَّ وأن يكون أحدُهما حالّاً في الآخر أو مبايناً عنه مختصّاً بجهة من الجهات الست المحيطة به.

قالوا: وإثبات موجودين على خلاف هذه الأقسام السبعة باطلٌ في بدائهِ العقول[٢].

واعلم أنه لو ثبت كون هذه المقدمة بديهية لم يكن الخوض في ذكر الدلائل جائزاً؛ لأن على تقدير أن يكون الأمر على ما قالوه كان الشروعُ في الاستدلال على كون الله تعالى غير حالٍّ في العالم ولا مبايناً عنه بالجهة إبطالاً للضروريات، فالقدح في الضروريات بالنظريات يقتضي القدح في الأصل بالفرع[٣]، وذٰلك يوجب تطرق الطعن إلى الأصل والفرع معاً، وهو باطل، بل يجب علينا بيان أن هذه المقدمة ليست من المقدمات البديهية حتى يزولَ هٰذا الإشكال.

---

(١) في (ط): (متفاوتة).

(٢) والأقسام السبعة: كونه حالًّا به، أو فوقه، أو أسفل منه، أو أمامه، أو خلفه، أو عن يمينه، أو عن يساره.

(٣) إذ البديهيات مادة النظريات، فالضروري أصل والنظري فرع.

فنقول: **الذي يدلُّ على أن هذه المقدمة ليست بديهيةً وجوهٌ:**

الحجة الأولى: أن جمهور العقلاء المعتبرين اتفقوا على أنه تعالى ليس بمتحيز ولا مختص بشيء من الجهات، وأنه تعالى غيرُ حالٍّ في العالم ولا مباين عنه في شيء من الجهات، ولو كان فساد هذه المقدمات معلوماً بالبديهة لكان إطباق أكثر العقلاء على إنكارها ممتنعاً؛ لأن الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز إطباقهم على إنكار الضروريات.

بل نقول: إن الفلاسفة اتفقوا على إثبات موجودات ليست بمتحيزة ولا حالَّةٍ في المتحيز؛ مثل العقول والنفوس والهيولى.

بل زعموا أن الشيء الذي يشير إليه كل إنسان بقوله: (أنا موجود) ليس بجسم ولا جسماني، ولم يقل أحد بأنهم في هذه الدعوى منكرون للبديهيات، بل جمع عظيم من المسلمين قالوا بقولهم واختاروا مذهبهم؛ مثل معمر بن عباد السلمي من المعتزلة، ومثل محمد ابن النعمان من الرافضة[1]، ومثل أبي القاسم الراغب وأبي حامد الغزالي من أصحابنا[2].

---

(١) المعروف بالشيخ المفيد، واسمه محمد بن محمد بن النعمان، ويكنى بأبي عبد الله. انظر «سير أعلام النبلاء» (١٧/ ٣٣٤).

(٢) هذا النص من الإمام الرازي من أهم النصوص عند من ترجم للعلامة الراغب الأصفهاني، فقد تنوزع في عقيدته ومذهبه، وهنا نص أنه من أهل السنة والجماعة، وقد قرنه المصنف بالإمام الغزالي، وقد ذكر هذا أيضاً في «تفسيره» (٢١/ ٣٨) حيث قال: (وذهب إليه. أي: الإنسان موجود ليس بجسم ولا جسماني. جماعة عظيمة من علماء المسلمين؛ مثل أبي القاسم الراغب الأصفهاني والشيخ أبي حامد الغزالي رحمهما الله، ومن قدماء المعتزلة معمر بن عباد السلمي، ومن الشيعة الملقب عندهم بالشيخ المفيد، ومن الكرامية جماعة).
أضف إلى هذا عناية الإمام الغزالي رحمه الله تعالى بكتبه ولا سيما «الذريعة»، بل وفِقَرٌ من كتبه تشهد بذلك أيضاً؛ كردِّه في «تفصيل النشأتين» (ص ١٩٦) على المعتزلة الذين أنكروا الكرامات.
أما بشأن رأي الإمام الرازي في كون الإنسان ليس بجسم ولا جسماني فقد قال في «معالم أصول الدين»: (الصحيح أن الإنسان ليس عبارة عن هذه الجثة المحسوسة...، أطبقت الفلاسفة على أن النفس جوهر ليست بجسم ولا جسماني، وهذا عندي باطل). انظر «شرح معالم أصول الدين» لابن التلمساني (ص ٥٥٧، ٥٦٨).
وانظر كلام العلامة الراغب عن ماهية الإنسان في «تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين» (ص ٨٧).

وإذا كان الأمر كذٰلك فكيف[١] يمكن أن يقال بأن القول بأن الله تعالى ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز قول مدفوع بالبديهة؟!

الحجة الثانية: أنا إذا عرضنا على العقل وجود موجود لا يكون حالاً في العالم ولا مبايناً عنه في شيء من الجهات الست وعرضنا على العقل أيضاً أن الواحد نصف الاثنين وأن النفي والإثبات لا يجتمعان.. وجدنا العقل متوقفاً في المقدمة الأولى جازماً في الثانية، وهٰذا التفاوت معلوم بالضرورة، وذٰلك يدل على أن العقل غير قاطع في المقدمة الأولى لا بالنفي ولا بالإثبات.

غاية ما في الباب أن يقال: إنا نجد من أنفسنا ميلاً إلى القول بأن كل ما سوى العالم لا بدَّ وأن يكون حالّاً فيه أو مبايناً عنه بالحيز والجهة، إلا أنا نقول: لما رأينا أن العقل لم يجزم بهذه المقدمة مثل جزمه بأن الواحد نصف الاثنين علمنا أنه غير قاطع بأن ما سوى العالم لا بدَّ وأن يكون حالّاً فيه أو مبايناً عنه بالجهة، بل هو مجوِّز لنقيضه، وإذا ثبت هٰذا فنقول: إن ذٰلك الظن إنما حصل بسبب أن الوهم والخيال لا يتصرفان إلا في المحسوسات، فلا جرمَ كان من شأنهما أنهما يقضيان على كل شيء بالأحكام اللائقة بالمحسوسات، فهٰذا الميل إنما جاء بسبب الوهم والخيال لا بسبب العقل ألبتةَ.

الحجة الثالثة: أنا إذا قلنا: الموجود: إما أن يكون متحيزاً، أو حالّاً في المتحيز، أو لا متحيزاً ولا حالّاً في المتحيز.. وجدنا العقل قاطعاً بصحة هٰذا التقسيم.

ولو قلنا: الموجود إما أن يكون متحيزاً، أو حالّاً في المتحيز، واقتصرنا على هٰذا القدر.. علمنا بالضرورة أن هٰذا التقسيم غير تامٍّ ولا منحصر، وأنه لا يتم إلا بضم القسم الثالث؛ وهو أن يقال: وإما ألا يكون متحيزاً ولا حالّاً في المتحيز.

وإذا كان الأمر كذٰلك علمنا بالضرورة أن احتمال هٰذا القسم ـ وهو وجود موجود لا يكون متحيزاً ولا حال في المتحيز ـ قائمٌ في العقول من غير مدافعة ولا منازعة، وأنه لا يمكن الجزم بنفيه ولا بإثباته إلا بدليل منفصل.

---

(١) في (أ): (وكيف)، وفي (ب): (كيف).

الحجة الرابعة: أنا نعلم بالضرورة أن أشخاص الناس مشتركة في مفهوم الإنسانية، ومتباينة[١] بخصوصياتها وتعيناتها، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، وهٰذا يقتضي أن يقال: الإنسانية من حيث هي إنسانية أمر مجرَّد عن الشكل المعين والحيز المعين، فالإنسانيةُ من حيث هي هي معقولٌ مجرَّد، فقد أخرج البحث والتفتيش عن المحسوس ما هو معقول مجرد، وإذا كان كذٰلك فكيف يستبعد في العقل أن يكون خالق المحسوسات منزهاً عن لواحق الحسِّ وعلائق الخيال؟!

الحجة الخامسة: أن كلَّ ماهيةٍ فإنَّا إذا عقلناها[٢] بحدِّها وحقيقتها فإنا قد نعقلها حال غفلتنا عن الوضع والحيز، فكيف والإنسان إذا كان مستغرقَ الفكر في تفهم أن حد العالم[٣] ما هو وحد الطبيعة ما هو.. فإنه في تلك الحالة قد يكون غافلاً عن حقيقة الحيز والمقدار فضلاً عن أن يحكم بأن تلك الحقيقة لا بد وأن تكون مختصة بمحل أو بجهة، وهٰذا يقتضي أنه يمكننا أن نعقل الماهيات والحقائق حال ذهولنا عن الحيز والشكل والمقدار.

الحجة السادسة: وهو أن الواحد منا حال ما يكون مستغرقَ الفكر والرويَّة في استخراج مسألة معضلة قد يقول في نفسه: إنِّي قد حكمت بكذا وحكمت بكذا، والقول بهما يوجب القول بالنتيجة الفلانية، فحال ما يقول في نفسه: إني قد عقلت كذا أو حكمت بكذا.. يكون عارفاً بنفسه؛ إذ لو لم يكن شاعراً بذاته لامتنع منه أن يحكم على ذاته بأنه حكم بكذا أو عرف كذا، مع أنه[٤] في تلك الحالة قد يكون غافلاً عن معنى الحيز والجهة وعن معنى الشكل والمقدار فضلاً عن أن يعلم كون ذاته في الحيز أو كون ذاته موصوفةً بالشكل والمقدار، فثبت أن العلم بالشيء قد يحصل عند عدم العلم بحيزه وشكله ومقداره، وذٰلك يفيد القطع بأن الشيء المجرد عن الوضع والجهة يصحُّ أن يكون معقولاً.

---

(١) في (أ): (ومباينة).
(٢) في (ط): (اعتبرناها).
(٣) في (ط): (العلم) بدل (العالم).
(٤) سقطت (مع) من (أ) و(ب).

الحجة السابعة: أنا نبصر الأشياء، إلا أن القوة الباصرة لا تبصر نفسها، وكذٰلك القوةُ الخيالية تتخيَّل الأشياء، إلا أن هذه القوة لا يمكنها أن تتخيَّل نفسها، فوجود القوة الباصرة يدلُّ على أنه لا يجب أن يكون كلُّ شيء متخيَّلاً، وذٰلك يفتح باب الاحتمال المذكور.

الحجة الثامنة: أن خصومنا لا بدَّ لهم من الاعتراف بوجود شيء على خلاف حكم الحسِّ والخيال، وذٰلك لأن خصومنا في هٰذا الباب: إما الكرَّامية، وإما الحنابلة.

أما الكرَّامية: فإنا إذا قلنا لهم: لو كان الله تعالى مشاراً إليه بالحسِّ لكان ذٰلك الشيء: إما أن يكون منقسماً فيكونَ مركباً، وأنتم لا تقولون بذٰلك، وإما أن يكون غير منقسم فيكون في الصغر والحقارة مثل النقطة التي لا تنقسم ومثل الجزء الذي لا يتجزأ، وأنتم لا تقولون بذٰلك.

فعند هٰذا الكلام قالوا: إنه واحد منزَّهٌ عن التركيب والتأليف، ومع هٰذا فإنه ليس بصغير ولا بحقير!

ومعلوم أن هٰذا الذي التزموه ممَّا لا يقبله الحسُّ والخيال[١]، بل لا يقبله العقل أيضاً، فإنَّ الشيء المشارَ إليه بحسب الحس[٢]: إن حصل له امتداد في الجهات والأحياز.. كان أحد جانبيه مغايراً للجانب الثاني، وذٰلك يوجب الانقسام في بديهة العقل، وإن لم يحصل له امتداد في شيء من الجهات، لا في اليمين ولا في اليسار، ولا في الفوق ولا في التحت.. كان نقطة غير منقسمة، وكان في غاية الصغر والحقارة.

فإذا لم يبعد عندهم التزامُ كونه غيرَ قابل للقسمة مع كونه عظيماً غير متناهٍ في الامتداد، مع أن هٰذا جمعٌ بين النفي والإثبات، ومدفوع في بدائه العقول.. فكيف حكموا بأن القول بكونه تعالى غير حالٍّ في العالم ولا مباين عنه بحسب الجهة مدفوعٌ في بدائه العقول؟!

---

(١) وهو المطلوب في تقرير الحجة، وإضراب المصنف الآتي نفلٌ لدفع هذه الأغلوطة.

(٢) وهو ما التزمه الكرامية في حقِّه سبحانه وتعالى.

وأما الحنابلة الذين التزموا الأجزاء والأبعاض: فهم[١] أيضاً معترفون بأن ذاته تعالى مخالفةٌ لذوات هذه المحسوسات، فإنه تعالى لا يساوي هذه الذواتِ في قبول الاجتماع والافتراق، والتغير والفناء، والصحة والمرض، والحياة والموت؛ إذ لو كانت ذاته تعالى مساويةً لسائر الذوات في هذه الصفات.. لزم إما افتقاره إلى خالق آخر، ولزم التسلسل، أو لزم القول بأن الإمكان والحدوث غير محوجٍ إلى الخالق، وذٰلك يلزم منه نفي الصانع، فثبت أنه لا بد لهم من الاعتراف بأن خصوصية ذاته التي بها امتازت عن سائر الذوات ما لا يصل الوهم والخيال إلى كنهها، وذٰلك اعتراف بثبوت أمر على خلاف ما يحكم به الوهم ويقضي به الخيال، وإذا كان الأمر كذٰلك فأي استبعاد في وجود موجود غير حالٍّ في العالم ولا مباين بالجهة للعالم وإن كان الوهم والخيال لا يمكنُهما إدراكُ هٰذا الموجود؟!

وأيضاً: فعمدة مذهب الحنابلة أنهم متى تمسكوا بآية أو بخبر يوهم ظاهره شيئاً من الأعضاء والجوارح.. صرحوا بأنا نثبت لله تعالى هٰذا المعنى على خلاف ما هو ثابت للخلق، فأثبتوا لله تعالى وجهاً بخلاف وجوه الخلق، ويداً بخلاف أيدي الخلق، ومعلومٌ أن الوجه واليد بهٰذا المعنى الذي ذكروه مما لا يقبله الخيال والوهم، فإذا عقل إثبات ذٰلك على خلاف حكم الوهم والخيال.. فأي استبعاد في القول بأنه تعالى موجود وليس داخل العالم ولا خارج العالم وإن كان الوهم والخيال قاصرين عن إدراك هٰذا الموجود؟!

الحجة التاسعة: إن أهل التشبيه قالوا: العالم والباري موجودان، وكل موجودين فإما أن يكون أحدهما حالّاً في الآخر، أو مبايناً عنه، قالوا: والقول بوجوب هٰذا الحصر معلوم بالضرورة، قالوا: والقول بالحلول محال، فتعين كونه مبايناً للعالم بالجهة.

فبهٰذا الطريق أنتجوا[٢] كونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة.

وأهل الدهر قالوا: العالم والباري موجودان، وكل موجودين فإما أن يكون وجوداهما[٣] معاً، أو يكون أحدهما قبل الآخر، ومحال أن يكون العالم والباري معاً؛

---

(١) في (أ): (منهم).
(٢) في (ط): (احتجوا).
(٣) في (ط): (وجودهما).

وإلا لزم إما قدم العالم أو حدوث الباري، وهما محالان، فثبت أن الباري قبل العالم. ثم قالوا: والعلم الضروري حاصل بأن هذه القبلية لا تكون إلا بالزمان والمُدَّة، وإذا ثبت هٰذا فتقدُّمُ الباري على العالم إن كان بمدة متناهية لزم حدوث الباري، وإن كان بمُدَّة لا أول لها لزم كون المدة قديمة، فأنتجوا بهٰذا الطريق قدم المُدَّة والزمان.

فنقول: حاصل هٰذا الكلام: أن المشبهة زعمت أن مباينة الباري تعالى عن العالم لا يعقل حصولها إلا بالجهة، وأنتجوا منه كون الإلٰه في الجهة، والدَّهريةُ زعمت أن تقدُّمَ الباري على العالم لا يعقل حصوله إلا بالزمان، وأنتجوا منه قدم المُدَّة.

وإذا ثبت هٰذا فنقول: حكم الخيال في حق الله تعالى إما أن يكون مقبولاً أو غير مقبول.

فإن كان مقبولاً فالمشبهة يلزم عليهم مذهبُ الدَّهرية، وهو أن يكون تقدم الباري على العالم بمدة غير متناهية، فيلزمهم القول بكون الزمان أزلياً، والمشبهة لا يقولون بذٰلك، والدَّهرية يلزم عليهم مذهبُ المشبهة؛ وهو أن تكون مباينة الباري تعالى عن العالم بالجهة والمكان، فيلزمهم القول بكون الباري مكانياً، وهم لا يقولون به، فصار هٰذا التناقضُ وارداً على الفريقين.

وأما إن قلنا: إنَّ حكم الوهم والخيال غير مقبول ألبتةَ في ذات الله تعالى وفي صفاته.. فحينئذ نقول: قولُ المشبهة: إن كل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما حالّاً في الآخر أو مبايناً عنه بالجهة.. قولٌ خياليٌّ باطل، وقولُ الدَّهري: إنَّ تقدم الباري على العالم لا بد وأن يكون بالمدة والزمان.. قولٌ خيالي باطل[1]، وذٰلك هو قول أصحابنا أهل التوحيد والتنزيه الذين عزلوا حكم الوهم والخيال في ذات الله تعالى وصفاته، وذٰلك هو المنهج القويم والصراط المستقيم.

الحجة العاشرة: إن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته أقرب إلى عقول الخلق من معرفة ذات الله سبحانه، ثم إنَّ المشبهة وافقونا على أن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته على خلاف حكم الحسِّ والخيال.

---

(١) وقع في هامش (أ): (كأن ههنا تركاً)، والعبارة. والله أعلم. مستقيمة، واسم الإشارة الآتي عائد على الحكم الذي يلزم الدهري والمشبه، وهو عزل الوهم والخيال عن التحكم في ذاته سبحانه وصفاته.

أما تقرير هٰذا المعنى في أفعال الله تعالى.. فذٰلك من وجوه:

أحدها: أن الذي شاهدناه هو تغير الذوات في الصفات؛ مثل انقلاب الماء والتراب نباتاً، وانقلاب النبات جزءَ بدنِ حيوان، فأما حدوث الذوات ابتداء من غير سبق مادة وطينة فهٰذا شيء ما شاهدناه ألبتة، ولا يقضي بجوازه وهمنا وخيالنا، مع أنَّا سلَّمنا أنه تعالى هو المحدث للذوات ابتداء من غير سبق مادة وطينة.

وثانيها: أنا لا نعقل حدوث شيء وتكوُّنه إلا في زمان مخصوص، ثم حكمنا بأن الزمان حدث لا في زمان ألبتة.

وثالثها: أنا لا نعقل فاعلاً يفعل بعدما لم يكن فاعلاً إلا لتغير حاله وتبدل صفته، ثم إنا اعترفنا أنه تعالى خالق العالم لا لشيء من ذٰلك.

ورابعها: أنا لا نعقل فاعلاً يفعل فعلاً إلا لجلب منفعة أو دفع مضرة، ثم إنا اعترفنا بأنه تعالى خالق العالم لا لهٰذا المعنى.

وأما تقرير هٰذا المعنى في الصفات.. فذٰلك من وجوه:

أحدها: أنا لا نعقل ذاتاً تكون عالمة بمعلومات لا نهاية لها على التفصيل دفعة واحدة؛ فإنا إذا جرَّبنا أنفسنا وجدناها متى اشتغلت باستحضار معلوم معين امتنع عليها[1] في تلك الحالة استحضارُ معلوم آخر، ثم إنا مع ذٰلك نعتقد أنَّ الله تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات على التفصيل من غير أن يحصل فيه اشتباه والتباس، فكان كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات أمراً على خلاف مقتضى الوهم والخيال.

وثانيها: أنا نرى أن كل من فعل فعلاً فلا بد له من آلة وأداة، وأن الأفعال الشاقة تكون سبباً لحصول الكَلال والمشقة لذٰلك الفاعل، ثم إنا نعتقد أنه تعالى يدبر من العرش إلى ما تحت الثرى مع أنه منزَّهٌ عن المشقة واللُّغوب والكَلال.

وثالثها: أنا نعتقد أنه يسمع أصوات الخلق من العرش إلى ما تحت الثرى، ويرى الصغير والكبير فوق أطباق السماوات العلى وتحت الأرضين السفلى، ومعلوم أن الوهم

---

(١) في (أ) و(ب): (عليه).

البشري والخيالَ الإنساني قاصران عن الاعتراف بهٰذا الموجود، مع أنا نعتقد أنه سبحانه كذٰلك.

فثبت أن الوهم والخيال قاصران عن معرفة أفعال الله وصفاته، ومع ذٰلك فإنا نثبت الأفعال والصفات على مخالفة حكم الوهم والخيال، وقد ثبت أن معرفة كنه الذات أعلى وأجل وأغمض من معرفة كنه الصفات، فلمَّا عزلنا الوهم والخيال في معرفة الصفات والأفعال.. فلأنْ نعزلَهما في معرفة الذات كان ذٰلك أولى وأحرى[١].

فهٰذه الدلائل العشرة دالَّةٌ على أن كونه سبحانه منزَّهاً عن الحيز والجهة ليس أمراً يدفعه صريح العقل، وذٰلك هو تمام المطلوب.

ونختم هٰذا الباب: بما يروى عن أرسطاطاليس أنه كتب في أول كتابه في الإلٰهيات: (من أراد أن يشرع في المعارف الإلٰهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى).

وأقول: هٰذا الكلام موافق للوحي والنبوة؛ فإنه ذكر مراتب تكوُّن الجسد في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾ [المؤمنون: ١٢] فلما آل الأمر إلى تعلق الروح بالبدن.. قال: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، وذٰلك كالتنبيه على أن كيفية تعلق الروح بالبدن ليس مثل انقلاب النطفة من حال إلى حال، بل هٰذا نوع آخر مخالف لتلك الأنواع المتقدمة، فلهٰذا السبب قال: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، وكذٰلك الإنسان إذا تأمَّل في أحوال الأجرام السفلية والعلوية وتأمَّل في صفاتها فذٰلك له

---

(١) قال العلامة ابن التلمساني في «شرح معالم أصول الدين» (ص ٤٢٩) شارحاً قول الإمام الرازي: (الغالب على أهل العالم دين التشبيه ومذهب المجسمة) قال: (لأن إثبات إله لا يشبه شيئاً في المخلوقات، ولا يشبهه شيء منها.. مما ينازع فيه الوهم والخيال، وتحكيم العقل الصادق وتكذيب حاكم الوهم والخيال لا يوفَّق له إلا الأقل من الناس). قال تعالى: ﴿وَمَآ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣].
ولهذا قال حجة الإسلام إمامنا الغزالي رحمه الله تعالى في «الاقتصاد» (ص ٢٢٨): (وأما اتِّباع العقل الصرْف فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى الذين أراهم الله تعالى الحق حقّاً وقواهم على اتباعه)، وقال (ص ٢٣٠): (ولكن خلقت النفس مطيعة للأوهام والتخيلات بحكم إجراء العادات).

قانون، فإذا أراد أن ينتقل منها إلى معرفة الربوبية.. وجب أن يستحدث لنفسه فطرةً أخرى ونهجاً آخر وعقلاً آخر بخلاف العقل الذي به اهتدى إلى معرفة الجسمانيات[1].

وهٰذا آخر الكلام في هذه المقدمة.

(١) ولبديع هذه النكتة ولطافتها كتبت على الورقة الأولى من النسخة (أ)، حيث نُسخ: (سمعت من مولانا حرس الله جلاله حكاية عن أرسطو...) وذكرها.

المقدمة الثانية

اعلمْ: أنه ليس كل موجود يجب أن يكون له نظير وشبيه، وأنه ليس يلزم من نفي النظير والشبيه نفيه[١].

ويدلُّ عليه وجوه:

الحجة الأولى: إن بديهة العقل لا تستبعد وجود موجود موصوف بصفات مخصوصة بحيث يكون كلٌّ ما سواه مخالفاً له في تلك الخصوصية، وإذا لم يكن هٰذا مدفوعاً في بدائه العقول.. علمنا أنه لا يلزم من عدم النظير للشيء عدمُ ذٰلك الشيء.

الحجة الثانية: وهي أن وجود الشيء إما أن يتوقف على وجود ما يشابهه، أو لا يتوقف، والأول باطل؛ لأنهما لمَّا كانا متشابهين وجب استواؤهما في جميع اللوازم، فيلزم من توقف وجود هٰذا على وجود الثاني توقفُ وجود الثاني على وجود الأول[٢]، بل توقُّفُ كل واحد منهما على نفسه، وذٰلك محال في بدائه العقول[٣].

الحجة الثالثة: وهي أن تعيُّنَ كل شيء من حيث إنه ذٰلك المعيَّنَ ممتنعُ الحصول في غيره، وإلا لكان ذٰلك الشيء عينَ غيره، وذٰلك باطل في بدائه العقول، فثبت أن تعين كل شيء من حيث إنه هو.. ممتنعُ الحصول في غيره، فعلمنا أن عدم النظير والمساوي لا يوجب القول بعدم الشيء، وظهر فساد قول من يقول: إنه لا يمكننا أن نعقل وجود موجود لا يكون متَّصلاً بالعالم ولا منفصلاً عنه إلا إذا وجدنا له نظيراً، فإن عندنا الموصوفَ بهذه الصفة ليس إلا الله سبحانه، وبيَّنا أنه لا يلزم من عدم النظير والشبيه عدم الشيء، فثبت أن هٰذا الكلامَ ساقط بالكلية.

---

(١) في (ط): (نفي ذلك الشيء).

(٢) في (أ): (توقف وجود الأول) بدل (توقف وجود الثاني على وجود الأول).

(٣) في (ط) زيادة: (فثبت أنه لا يتوقف وجود الشيء على وجود نظير له، فلا يلزم من نفي النظير نفيه).

المقدمة الثالثة

اعلم: أن القائلين بأنه تعالى جسم اختلفوا؛ فمنهم من يقول: إنه تعالى على صورة الإنسان، ثم المنقول عن مشبهة هذه الأمة أنه على صورة إنسان شابٍّ، وعن مشبهة اليهود أنه على صورة إنسان شيخ، وهم لا يجوزون الانتقال والمجيء والذهاب على الله تعالى عن قولهم.

وأما المحققون من المشبهة فالمنقول عنهم أنه تعالى على صورة نور من الأنوار، وذكر أبو معشر المنجم أن سبب إقدام الناس على اتخاذ عبادة الأوثان ديناً لأنفسهم هو أن القوم في الدهر الأقدم كانوا على مذهب المشبهة، وكانوا يعتقدون أن إلٰه العالم نور عظيم، وأن الملائكة أنوار صغيرة بالنسبة إلى ذٰلك النور العظيم، فلما اعتقدوا ذٰلك اتخذوا وثناً ـ وهو أكبر الأوثان ـ على صورة الإلٰه، وأوثاناً أخر أصغر من ذٰلك الوثن على صورة الملائكة، واشتغلوا بعبادة هذه الأوثان على اعتقاد أنهم يعبدون الإلٰه والملائكة، فثبت أن دين عبادة الأصنام كالفرع على مذهب المشبهة[1].

واعلم أن كثيراً من هؤلاء يمنع من جواز الحركة والسكون على الله تعالى.

وأما الكرامية.. فإنهم لا يقولون بالجوارح والأعضاء، بل يقولون: إنه تعالى مختصٌّ بما فوق العرش.

---

(١) إذ لولا استقرار التشبيه في نفوس عبدة الأصنام.. ما اتخذوها آلهة تعبد، والفرق بين المشبِّه وعابد الصنم هو في حجم هذا الوثن الذي يعبده والعياذ بالله، فالمشبِّه بزعمه يعبد إلهاً يسكن في السماء، ويجلس على العرش، وينزل من السماء العليا إلى سماء الدنيا، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وخبر أبي معشر خبر تاريخي تؤكِّده الوقائع، وإلا فالمصنف لم يلتفت إليه في «معالم أصول الدين» وقرَّر هذه الحقيقة حيث قال: (القائلون بالشرك طوائف، الطائفة الأولى: عبدة الأصنام والأوثان...، والقوم كانوا يعتقدون أن الإله الأعظم نور في غاية العظم والإشراق، وأن الملائكة أنوار مختلفة بالكبر والصغر، فلا جرم أنهم اتخذوا الصنم الأعظم وبالغوا في تحسين تركيبه باليواقيت والجواهر على اعتقاد أنه على صورة الله تعالى، واتخذوا سائر الأصنام على صور مختلفة في الصغر والكبر على اعتقاد أنها على صور الملائكة، فعلى هذا التقدير عبدةُ الأصنام تلامذةُ المشبهة)، ثم بعد أسطر طعن على المنجمين كذلك. انظر «شرح معالم أصول الدين» (ص ٤٢٨) وما بعدها.

ثم إن هٰذا المذهب يحتمل وجوهاً ثلاثة، فإنه تعالى إما أن يقال: إنه ملاقٍ للعرش، وإما أن يقال: إنه مباين عنه ببعد متناهٍ، وإما أن يقال: إنه مباين عنه ببعد غير متناه، وقد ذهب إلى كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة طائفة من الكرامية، واختلفوا أيضاً في أنه تعالى مختص بتلك الجهة لذاته أو لمعنىً قديم، وبينهم اختلاف في ذٰلك.

فهٰذا تمام الكلام في المقدمات.




الفصل الثاني
في تقرير الدلائل السمعية
على أنه تعالى منزَّه عن الجسمية والحيز والجهة

الحجة الأولى: قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ١-٤].

واعلم أنه قد اشتهر في التفسير أن النبي ﷺ سئل عن تشبيه ربِّهِ وعن نعته وصفته، فانتظر الجواب من الله تعالى، فأنزل الله تعالى هذه السورة(١).

إذا عرفت هٰذا.. فنقول: هذه السورة يجب أن تكون من المحكمات لا من المتشابهات؛ لأنه تعالى جعلها جواباً عن سؤال السائل، وأنزلها عند الحاجة، وذٰلك يقتضي كونها من المحكمات لا من المتشابهات، وإذا ثبت هٰذا وجب الجزم بأن كل مذهب يخالف هذه السورة كان باطلاً.

فنقول: إن قوله تعالى: ﴿أَحَدٌ﴾ يدلُّ على نفي الجسمية، ونفي الحيز والجهة.

وأما دلالته على أنه تعالى ليس بجسم: فذٰلك لأن الجسم أقلُّهُ أن يكون مركباً من جوهرين، وذٰلك ينافي الوحدة، وقوله: ﴿أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] مبالغة في الواحدية، فكان قوله: ﴿أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] منافياً للجسمية.

وأما دلالته على أنه تعالى ليس بجوهر: فنقول:

أما الذين ينكرون الجوهر الفرد..(٢) يقولون: إن كل متحيز فلا بد وأن يتميز أحد جانبيه عن الثاني، وذٰلك لأنه لا بد وأن يتميز يمينه عن يساره، وقدَّامُهُ عن خلفه، وفوقُهُ

---

(١) فقد روى الترمذي (٣٣٦٤) عن أبي بن كعب رضي الله عنه: أن المشركين قالوا لرسول الله ﷺ: انسُبْ لنا ربك، فأنزل الله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ [الإخلاص: ١-٢]... الخبر، وانظر مجمل الروايات في سبب نزولها عند الواحدي في «أسباب النزول» (ص ٥١٠).
وكون هذه السورة متضمنة لصفة الله تعالى جاء مصرحاً به عند البخاري (٧٣٧٥) ومسلم (٨١٣) في الرجل الذي كان يختم صلاته بها حيث سئل فقال: (لأنها صفة الرحمن، وأنا أحب أن أقرأ بها).

(٢) في (ط): (فإنهم).

من تحته، وكل ما يتميز فيه شيء عن شيء فهو منقسم؛ لأن يمينه موصوف بأنه يمين لا يسار، ويساره موصوف بأنه يسار لا يمين، فلو كان يمينه عينَ يساره لاجتمع في الشيء الواحد نفي وإثبات؛ أنه يمين وليس بيمين ويسار وليس بيسار، فيلزم اجتماع النفي والإثبات في الشيء الواحد، وهو محال، قالوا: فثبت أن كل متحيز فهو منقسم، وثبت أن كل منقسم فهو ليس بأحد، فلما كان الله تعالى موصوفاً بأنه أحد وجب ألا يكون متحيزاً أصلاً، وذٰلك ينفي كونه جوهراً.

وأما الذين يثبتون الجوهر الفرد. . فإنه لا يمكنهم الاستدلال بهذه الآية على نفي كونه تعالى جوهراً من هٰذا الاعتبار، ولكنهم يحتجون بهذه الآية على نفي كونه جوهراً من وجه آخر.

وبيانه: وهو أن الأحد كما يراد به نفي التركيب والتأليف[1] في الذات فقد يراد به أيضاً نفي الضد والند، ولو كان تعالى جوهراً فرداً. . لكان كلُّ جوهر فرد مَثَلاً له، وذٰلك ينفي كونه أحداً.

ثم أكَّدوا هٰذا الوجه بقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، ولو كان جوهراً فرداً. . لكان جوهر فرد كفواً له.

فدلت هذه الآية من الوجه الذي قررناه على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر.

وإذا ثبت أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر وجب ألا يكون في شيء من الأحياز والجهات؛ لأن كل ما كان مختصّاً بحيز وجهة؛ فإن كان منقسماً. . كان جسماً، وقد بيَّنَّا أنه باطل، وإن لم يكن منقسماً. . كان جوهراً فرداً، وقد بينا أنه باطل، ولما بطل القسمان. . ثبت أنه يمتنع أن يكون في جهة أصلاً، فثبت أن قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ يدل دلالة قاطعة على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر، ولا في حيز وجهة أصلاً.

واعلم أنه تعالى كما نصَّ على أنه أحدٌ فقد نص أيضاً على البرهان الذي لأجله يجب الحكم بأنه أحد[2]، وذٰلك لأنه قال: ﴿هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، وكونه إلٰهاً يقتضي

---

(١) في (أ): (التركب والتألف).

(٢) وقد قرر الراغب في «مفرداته» (ص ٦٧) أن لفظة (أحد) وصفاً لا تستعمل إلا في وصف الله تعالى.

كونه غنياً عما سواه، وكل مركب فإنه مفتقر إلى كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه غيره، وكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، وكونه إلٰهاً يمنع من كونه مفتقراً إلى غيره، وذٰلك يوجب القطع بكونه أحداً، وكونه أحداً يوجب القطع بأنه ليس بجسم ولا جوهر، ولا في حيز وجهة، فثبت أن قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] برهانٌ قاطع على ثبوت هذه المطالب.

وأما قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ٢].. فالصمد هو السيد المصمود إليه في الحوائج، وذٰلك يدل على أنه ليس بجسم، وعلى أنه غير مختص بالحيز والجهة.

أما بيان دلالته على نفي الجسمية.. فمن وجوه:

الأول: أن كل جسم فهو مركب، وكل مركب فهو محتاج إلى كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه غيره، فكل مركب فهو محتاج إلى غيره، والمحتاج إلى الغير لا يكون كلُّ الأغيار محتاجاً إليه(١)، فلم يكن صمداً مطلقاً.

الثاني: أنه لو كان مركباً من الجوارح والأعضاء.. لاحتاج في الإبصار إلى العين، وفي الفعل إلى اليد، وفي المشي إلى الرجْل، وذٰلك ينافي كونه صمداً مطلقاً.

الثالث: أنا نقيم الدلالة على أن الأجسام متماثلة، والأشياء المتماثلة يجب اشتراكها في اللوازم، فلو احتاج بعض الأجسام إليه.. لزم كونه محتاجاً إلى ذٰلك الجسم(٢)، ولزم أيضاً كونُهُ محتاجاً إلى نفسه، وكل ذٰلك محال، ولما كان ذٰلك محالاً وجب ألا يحتاج إليه شيء من الأجسام لو كان جسماً، وإذا كان كذٰلك.. لم يكن صمداً على الإطلاق.

وأما بيان دلالته على أنه تعالى منزه عن الحيز والجهة: فهو أنه تعالى لو كان مختصّاً بالحيز والجهة.. لكان إما أن يكون حصوله في الحيز المعين واجباً أو جائزاً.

فإن كان واجباً.. فحينئذٍ تكون ذاته تعالى مفتقرةً في الوجود والتحقق إلى ذٰلك الحيز المعين، وأما ذٰلك الحيز المعين، فإنه يكون غنيّاً عن ذاته المخصوصة؛ لأنا لو فرضنا

---

(١) في (ط): (لا يكون غنياً محتاجاً إلى غيره)، ومعنى الصمدية يتطلب المثبت، والله أعلم.

(٢) أي: لو احتاج بعض الأجسام إلى الله تعالى وهو جسم.. لزم منه احتياج الجسم إلى جسم، والأشياء المتماثلة يجب اشتراكها في اللوازم، وهو محال.

عدم حصول ذات الله تعالى في ذٰلك الحيز لم يبطل ذٰلك الحيز أصلاً، وعلى هٰذا التقدير يكون تعالى محتاجاً إلى ذٰلك الحيز، فلم يكن صمداً على الإطلاق.

وأما إن كان حصوله في الحيز المعين جائزاً لا واجباً.. فحينئذٍ يفتقر إلى مخصص يخصصه بالحيز المعين، وذٰلك يوجب كونَهُ محتاجاً، وينافي كونَهُ صمداً.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤] فهٰذا أيضاً يدل على أنه ليس بجسم ولا بجوهر؛ لأنا سنقيم الدلالة على أن الجواهر متماثلة[١]، فلو كان تعالى جوهراً.. لكان مثلاً لجميع الجواهر، فكان كل واحد من الجواهر كفواً له، ولو كان جسماً.. لكان مؤلفاً من الجواهر؛ لأن الجسم يكون كذٰلك، وحيئنذٍ يعود الإلزام المذكور.

فثبت أن هذه السورة من أظهر الدلائل على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر، ولا حاصل في مكان وحيز.

واعلم أنه كما أن الكفار سألوا الرسول عليه السلام عن صفة ربه فأجاب الله بهذه السورة الدالَّةِ على كونه تعالى منزَّهاً عن أن يكون جسماً أو جوهراً أو مختصاً بالمكان[٢]؛ فكذٰلك فرعون سأل موسى عليه السلام عن صفة الله تعالى فقال: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٣]؟ ثم إن موسى لم يذكر في الجواب عن هٰذا السؤال إلا كونه تعالى خالقاً للناس ومدبراً لهم وخالقاً للسماوات والأرض ومدبراً لهما، وهٰذا أيضاً من أقوى الدلائل على أنه ليس بمتحيز ولا في جهة؛ لأنا سنبين إن شاء الله تعالى أن كون الشيء حجماً ومتحيزاً عين الذات ونفسها وحقيقتها؛ لا أنه صفة قائمة بالذات، وأما كونه تعالى خالقاً للأشياء ومدبراً لها.. فهو صفة[٣].

ولفظة (ما) سؤال عن الماهية وطلب للحقيقة، فلو كان تعالى متحيزاً لكان الجواب عن قوله: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٣] بذكر كونه متحيزاً أولى من الجواب عنه بذكر

---

(١) سيأتي (ص ٧٤).
(٢) كما تقدم (ص ٥٩).
(٣) سيأتي (ص ٧٤).

كونه خالقاً، ولو كان الأمر كذٰلك لكان جواب موسى عليه السلام خطأً، ولكان طعن فرعون بأنه مجنون لا يفهم السؤال ولا يذكر في مقابلة السؤال ما يصلح أن يكون جواباً عنه جواباً متوجهاً منهجاً[١] لازماً، ولما بطل ذٰلك علمنا أنه تعالى ما كان متحيزاً، فلمَّا لم يكن متحيزاً.. لا جرم ما كان يمكن تعريف حقيقته سبحانه وتعالى إلا بأنه خالق مدبر، فلا جرم كان جواب موسى عليه السلام صحيحاً، وكان طعن فرعون ساقطاً فاسداً، فثبت أنه كما أن جواب محمد عليه السلام عن سؤال الكفار عن صفة الله تعالى يدلُّ على أنه تعالى منزَّهٌ عن التحيز والجهة.. فكذٰلك جواب موسى عليه السلام عن سؤال فرعون عن صفة الله تعالى يدلُّ على تنزيه الله عن التحيُّز والجهة.

وأما الخليل ﷺ فقد حكى الله تعالى عنه في كتابه بأنه استدلَّ بحصول التغيُّر في أحوال الكواكب على حدوثها، ثم قال عند تمام الاستدلال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا﴾ [الأنعام: ٧٩]، واعلم أن هذه الواقعة تدلُّ على تنزيه الله تعالى وتقديسه عن التحيز والجهة.

وأما دلالتها على تنزيه الله تعالى عن التحيز.. فمن وجوه:

الأول: أنا سنبين أن الأجسام متماثلة[٢]، وإذا ثبت هٰذا فنقول: كل ما صح على أحد المثلين وجب أن يصحَّ على المثل الآخر، فلو كان تعالى جسماً أو جوهراً.. وجب أن يصحَّ عليه كل ما صح على غيره، وأن يصح على غيره كلُّ ما صح عليه، وذٰلك يقتضي جواز التغير عليه، فلمَّا حكم إبراهيم عليه السلام بأن المتغير من حال إلى حال لا يصلح للإلٰهية، وثبت أنه لو كان جسماً لصح عليه التغير.. لزم القطع بأنه تعالى ليس بمتحيز أصلاً.

الثاني: أنه عليه السلام قال عند تمام الاستدلال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ٧٩] فلم يذكر من صفات الله تعالى إلا كونه خالقاً للعالم.

والله تعالى مدحه على هٰذا الكلام وعظَّمه فقال: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ﴾ [الأنعام: ٨٣]، ولو كان إلٰه العالم جسماً موصوفاً بمقدار

(١) في (ط): (جواباً متجهاً لازماً)، وفي (ب): (متوجهاً متجهاً لازماً).
(٢) سيأتي (ص ٧٤) وما بعدها.

مخصوص وشكل مخصوص. . لما كمل العلمُ به تعالى إلا بعد العلم بكونه جسماً متحيزاً، ولو كان كذٰلك. . لما كان مستحقاً للمدح والتعظيم بمجرد معرفة كونه تعالى خالقاً للعالم، فلما كان هٰذا القدر من المعرفة كافياً في كمال معرفة الله تعالى. . دلَّ ذٰلك على أنه تعالى ليس بمتحيز.

الثالث: أنه تعالى لو كان جسماً. . لكان كل جسم مشاركاً له في تمام الماهية، فالقول بكونه تعالى جسماً يقتضي إثبات الشريك لله تعالى، وذٰلك ينافي قوله: ﴿وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٩]. فثبت بما ذكرنا أن هؤلاء العظماء من الأنبياء صلوات الله عليهم كانوا قاطعين بتنزيه الله تعالى وتقديسه عن الجسمية والجوهرية والحيز والجهة، وبالله التوفيق.

الحجة الثانية من القرآن: قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

ولو كان جسماً. . لكان مثلاً لسائر الأجسام في تمام الماهية؛ لأنا سنبين بالدلائل القاهرة أن الأجسام كلها متماثلة[1]، وذٰلك كالمناقض لهٰذا النص.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يقال: إنه تعالى وإن كان جسماً إلا أنه مخالفٌ لغيره من الأجسام؛ كما أن الإنسان والفرس وإن اشتركا في الجسمية لكنهما مختلفان في الأحوال والصفات، ولا يجوز أن يقال: الفرس مثل الإنسان؛ فكذا هٰهنا؟

والجواب من وجهين:

الأول: أنا سنقيم الدلالة على أن الأجسام كلَّها متماثلةٌ في تمام الماهية[1]، فلو كان تعالى جسماً. . لكانت ذاته مثلاً لسائر الأجسام، وذٰلك مخالف لهٰذا النص، والإنسان والفرس فذاتُ كلٍّ واحد منهما مماثلة لذات الآخر، والاختلاف إنما وقع في الصفات والأعراض، والذاتان إذا كانتا متماثلتين كان اختصاص كل واحدة منهما بصفاتها المخصوصة يكون من الجائزات لا من الواجبات؛ لأن الأشياء المتماثلة في تمام الذات والماهية لا يجوز اختلافها في اللوازم، فلو كان الباري سبحانه وتعالى جسماً. . لوجب

---

(١) سيأتي (ص ٧٤).

أن يكون اختصاصه بصفاته المخصوصة من الجائزات، ولو كان كذٰلك لزم افتقاره إلى المدبر والمخصِّص، وذٰلك يبطل القول بكونه إلٰهَ العالم.

الوجه الثاني في الجواب: أن بتقدير أنْ يكون هو تعالى مشاركاً لسائر الأجسام في الجسمية ومخالفاً لها في ماهيته المخصوصة فهٰذا يوجب وقوع الكثرة في ذات الله تعالى؛ لأن الجسمية مشترك فيها بينه تعالى وبين غيره[١]، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، وذٰلك يقتضي وقوع التركيب في ذاته المخصوصة، وكل مركب ممكن لا واجب على ما بيناه[٢]، فثبت أن هٰذا السؤال ساقط.

الحجة الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمد: ٣٨].

دلَّتْ هذه الآية على كونه غنياً، ولو كان جسماً لما كان غنياً؛ لأن كل جسم مركبٌ، وكل مركب محتاج إلى كل واحد من أجزائه، وأيضاً لو حصلت الجوارح والأعضاء لكان محتاجاً إليها، وذٰلك يقدح في كونه غنياً، وأيضاً لو وجب اختصاصه بالجهة لكان محتاجاً إلى الجهة، وذٰلك يقدح في كونه غنياً على الإطلاق.

الحجة الرابعة: قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

والقيومُ مبالغة في كونه قائماً بنفسه مقوِّماً لغيره، فكونه قائماً بنفسه عبارةٌ عن استغنائه عن كلِّ ما سواه، وكونه مقوِّماً لغيره عبارةٌ عن احتياج كل ما سواه إليه، فلو كان جسماً لكان هو مفتقراً إلى غيره وهو جزؤه، ولكان غيره غنياً عنه وهو جزؤه، فحينئذٍ لا يكون قيوُّماً.

وأيضاً لو وجب حصوله في شيء من الأحياز لكان مفتقراً محتاجاً إلى ذٰلك الحيز، فلم يكن قيوُّماً على الإطلاق.

فإن قيل: ألستم تقولون: إنه تعالى يجب أن يكون موصوفاً بالعلم ولم يقدح ذٰلك عندكم في كونه قيوماً؛ فلِمَ لا يجوز أيضاً أن يقال: إنه يجب أن يحصل في حيز معين ولم يقدح ذٰلك في كونه قيوُّماً؟

---

(١) في (ط) زيادة: (وخصوصية ذاته غير مشتركة فيما بين الله وتعالى وبين غيره).
(٢) تقدم (ص ٦١).

قلنا: عندنا أن ذاته كالموجب لتلك الصفة، وذٰلك[١] لا يقدح في وصف الذات بكونه قيوُّماً، أما هٰهنا لا يمكن أن يقال: إن ذاته تعالى توجب ذٰلك الحيز المعين؛ لأن بتقدير ألا تكون ذاته حاصلة في ذٰلك الحيز لم يلزم بطلان ذٰلك الحيز ولا عدمه، فكان الحيز غنيّاً عنه، وكان هو مفتقراً إلى ذٰلك الحيز، فظهر الفرق.

الحجة الخامسة: قوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥].

قال ابن عباس رضي الله عنه: (هل تعلم له مثلاً)[٢].

ولو كان متحيزاً.. لكان كل واحد من الجواهر مثلاً له.

الحجة السادسة: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَـٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: ٢٤].

وجه الاستدلال به: أنا بينا في سائر كتبنا أن الخالق في اللغة: هو المقدِّر، ولو كان تعالى جسماً لكان متناهياً، ولو كان متناهياً لكان مخصوصاً بمقدار معين، ولما وصف نفسه بكونه خالقاً وجب أن يكون تعالى هو المقدِّر لجميع المقدرات[٣] بمقاديرها المخصوصة، فإذا كان هو مقدَّراً[٤] في ذاته بمقدار مخصوص.. لزم كونه مقدِّراً لنفسه، وذٰلك محال.

وأيضاً لو كان جسماً لكان متناهياً، وكل متناه فإنه يحيط به حدٌّ أو حدود، وكل ما كان كذٰلك فهو مشكَّلٌ، وكل مشكَّل فله صورة، فلو كان جسماً لكان له صورة، ثم إنه تعالى وصف نفسه بكونه مصوِّراً، فيلزم كونه مصوِّراً لنفسه، وذٰلك محال.

فيلزم أن يكون منزهاً عن الصورة والجسمية حتى لا يلزم هٰذا المحذور.

الحجة السابعة: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْـَٔاخِرُ وَٱلظَّـٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣].

وصف نفسه بكونه ظاهراً وباطناً، ولو كان جسماً لكان ظاهره غير باطنه، فلم يكن الشيء الواحد موصوفاً بأنه ظاهر وبأنه باطن؛ لأن على تقدير كونه جسماً يكون الظاهر منه سطحه، والباطن منه عمقه، فلم يكن الشيء الواحد ظاهراً باطناً.

---

(١) وصفه سبحانه وتعالى بالعلم.

(٢) رواه الطبري في «تفسيره» (١٦/ ١٠٦) وزاد: (أو شبيهاً).

(٣) في (أ): (المتقدرات).

(٤) في (أ): (متقدّراً).

وأيضاً فالمفسرون قالوا: إنه ظاهر بحسب الدلائل، باطن بحسب أنه لا يدركه الحسُّ ولا يصل إليه الخيال، ولو كان جسماً لما أمكن وصفه بأنه لا يدركه الحس ولا يصل إليه الخيال.

الحجة الثامنة: قوله تعالى ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، وقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

وذلك يدلُّ على كونه تعالى منزَّهاً عن المقدار والشكل والصورة، وإلا لكان الإدراك والعلم محيطين به، وذلك على خلاف هذين النصين.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يقال: إنه وإن كان جسماً لكنه جسم كبير، ولهذا المعنى لا يحيط به الإدراك والعلم؟

قلنا: لو كان الأمر كذلك لصحَّ أن يقال: إن علوم الخلق وأبصارَهم لا تحيط بالسماوات ولا بالجبال ولا بالبحار ولا بالمفاوز، فإن هذه الأشياء أجسام كبيرة، والأبصار لا تحيط بأطرافها، والعلوم لا تصل إلى تمام أجزائها، ولو كان الأمر كذلك لما كان في تخصيص ذات الله بهذا الوصف فائدة[١].

الحجة التاسعة: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٦﴾﴾ [البقرة: ١٨٦].

وروي عن النبي عليه السلام، فقيل: أقريب ربنا فنناجيه، أم بعيد فنناديه؟ فأنزل الله هذه الآية[٢].

ولو كان تعالى في السماء أو في العرش لما صحَّ القولُ بأنه تعالى قريب من عباده.

الحجة العاشرة: لو كان تعالى في جهة فوق لكان سماءً، ولو كان سماء لكان مخلوقاً لنفسه، وذلك محال، فكونه في جهة فوق محال، وإنما قلنا: إنه لو كان في جهة فوق لكان سماءً لوجهين:

---

(١) وقد ذهب المشبهة إلى أنه تعالى يُرى بعضه ولا يُرى كله، ورؤية البعض عندهم لا تعارضُ قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]؛ لأن المنفي هو الإدراك لا الرؤية، ثم سردوا خبراً سيأتي الحديث عنه، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

(٢) رواه الطبري في «تفسيره» (٢/ ١٥٨)، وابن أبي حاتم في «تفسيره» (١٦٦٧).

الأول: أن السماء مشتق من السموِّ، وكل شيء سماكَ فهو سماءٌ، فهٰذا هو الاشتقاق الأصلي اللغوي، وعرْفُ القرآن أيضاً متقرِّرٌ عليه؛ بدليل أنهم ذكروا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِنۢ بَرَدٍ﴾ [النُّور: ٤٣] أنه السحاب، قالوا: وتسمية السحاب بالسماء جائز؛ لأنه حصل فيه معنى السمو، وذكروا أيضاً في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ [الفُرقان: ٤٨] أنه من السحاب، فثبت أن الاشتقاق اللغوي والعرف القرآني متطابقان على تسمية كل ما كان موصوفاً بالسمو والعلو بأنه سماء.

الثاني: أنه سبحانه لو كان فوق العرش لكان من جلس في العرش ونظر إلى فوق لم ير إلا نهاية ذات الله تعالى، فكانت نسبة نهاية السطح الأخير من ذات الله تعالى إلى سكان العرش كنسبة السطح الأخير من السماوات إلى سكان الأرض، وذٰلك يقتضي القطع بأنه لو كان فوق العرش لكان ذاته كالسماء لسكان العرش، فثبت أنه تعالى لو كان مختصاً بجهة فوق لكان ذاته سماءً، وإنما قلنا: إنه لو كانت ذاته سماء لكانت ذاته مخلوقةً لقوله تعالى: ﴿تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلْعُلَى ﴿٤﴾﴾ [طه: ٤]، ولفظة (السماوات) لفظة جمع مقرونة بالألف واللام، فهٰذا يقتضي كون كل السماوات مخلوقة لله تعالى، فلو كان هو تعالى سماء.. لزم كونه خالقاً لنفسه.

وكذٰلك أيضاً قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [الأعرَاف: ٥٤] يدلُّ على ما ذكرناه، فثبت أنه تعالى لو كان مختصاً بجهة فوق لكان سماء، ولو كان سماء لكان مخلوقاً لنفسه، وهٰذا محال، فوجب ألا يكون مختصاً بجهة فوق.

فإن قيل: لفظ (السماء) مختص في العرف بهذه الأجرام المستديرة، وأيضاً فهب أن هٰذا اللفظ في أصل الوضع يتناول ذات الله تعالى إلا أن تخصيص العموم جائز.

قلنا: أما الجواب عن الأول.. فهو أن هٰذا الفرق ممنوع، وكيف لا نقول ذٰلك وقد دللنا على أن بتقدير أن يكونَ الله تعالى مختصاً بجهة فوق فإن نسبة ذاته تعالى إلى سكان العرش كنسبة السماء إلى سكان الأرض، فوجب القطع بأنه لو كان مختصاً بجهة فوق لكان سماءً.

وأما الجواب عن الثاني.. فهو أن تخصيص العموم إنما يصار إليه عند الضرورة، فلو قام دليل قاطع عقلي على كونه تعالى مختصاً بجهة فوق.. لزمنا المصيرُ إلى هٰذا التخصيص، أما

لمّا لم يقمْ شيء من الدلائل على ذٰلك، بل قامت القواطع العقلية والنقلية على امتناع كونه تعالى في الجهة.. لم يكن بنا إلى التزام هٰذا التخصيص ضرورةٌ، فسقط هٰذا الكلام.

الحجة الحادية عشر: قوله تعالى: ﴿قُل لِّمَن مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُل لِّلَّهِ﴾ [الأنعام: ١٢]، وهٰذا مشعرٌ بأن **المكان** وكل ما فيه ملْكٌ لله تعالى، وقوله: ﴿وَلَهُۥ مَا سَكَنَ فِى ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [الأنعام: ١٣]، وذٰلك يدل على أن **الزمان** وكل ما فيه ملْكٌ لله.

ومجموع الآيتين يدلان على أن المكان والمكانيات والزمان والزمانيات كلّها ملْكٌ لله تعالى، وذٰلك يدل على تنزيهه عن المكان والزمان.

وهٰذا الوجه ذكره أبو مسلم الأصْفَهاني في «تفسيره»[1].

واعلم أن في تقديم ذكر المكان على ذكر الزمان سراً شريفاً وحكمة عالية.

الحجة الثانية عشرة: قوله تعالى ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧].

ولو كان الخالق في العرش لكان حاملُ العرش حاملاً لمن في العرش، فيلزم احتياج الخالق إلى المخلوق[2].

ويقرب منه قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ﴾ [غافر: ٧].

الحجة الثالثة عشرة: لو كان تعالى مستقراً على العرش لكان الابتداء بتخليق العرش أولى من الابتداء بتخليق السماوات؛ لأن على القول بأنه مستقر على العرش يكون العرش مكاناً له والسماوات مكانَ عبيده، والأقرب إلى العقول أن يكون تهيئة مكان نفسه مقدماً على تهيئة مكان العبيد، لكن من المعلوم أن تخليق السماوات مقدَّمٌ على تخليق العرش؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وكلمة ﴿ثُمَّ﴾ [الأعراف: ٥٤] تفيد التراخي[3].

---

(١) وتفسيره حفظ لنا كثيراً منه الإمام الرازي في «تفسيره»، فهو كثيراً ما ينقل عنه، وقد كان أبو مسلم في المعتزلة، والنسبة يقال فيها: (الأصفهاني) و(الأصبهاني).

(٢) وقد كابر بعض المشبهة حتى ادعى أن العرش يثقل على كواهل الحملة إذا غضب الرب تعالى سبحانه.

(٣) وهذا إنما يستقيم إذا فُسِّر العرش بالملك، يقال: فلان ولي عرشه؛ أي: ملكه، وملك الله تعالى عبارة عن وجود مخلوقاته، ووجود مخلوقاته إنما حصل بعد تخليق السماوات والأرض، وهذا القول هو =

الحجة الرابعة عشرة: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القَصَص: ٨٨].

ظاهر هذه الآية يقتضي فناء العرش وفناء جميع الأحياز والجهات، وحينئذٍ يبقى الحق سبحانه وتعالى منزَّهاً عن الحيز والجهة، وإذا ثبت ذلك امتنع كونُهُ الآن في جهة وحيز، وإلا لزم وقوع التغير في الذات[1].

فإن قيل: الحيز والجهة ليس شيئاً موجوداً حتى يصير هالكاً فانياً.

قلنا: الأحياز والجهات أمور متخالفة بحقائقها، متباينة بماهياتها؛ بدليل أنكم قلتم: إنه يجب حصول ذات الله تعالى في جهة فوق، ويمتنع حصول ذاته في سائر الجهات، فلولا أن جهة فوق مخالفة بالماهية لسائر الجهات وإلا لما كانت جهة فوق مخالفة لسائر الجهات في هذه الخاصية وهذا الحكم.

وأيضاً فلأنا نقول: هذا الجسم حصل في هذا الحيز بعد أن كان حاصلاً في حيز آخر، فهذه الأحياز أمور معدودة متتالية متعاقبة، والعدم المحض لا يكون كذلك، فثبت

= أحد أقوال ثلاثة أوردها المصنف في «تفسيره» (٧/ ١٢)، وقد جعل القول المشهور لجمهور المفسرين أن المراد بالعرش الجسم العظيم الذي في السماء، ولا يمكن أن يكون معناه أنه تعالى خلق العرش بعد خلق السماوات والأرضين؛ بدليل أنه تعالى قال في آية أخرى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هُود: ٧]، وذلك يدل على أن تكوين العرش سابق على تخليق السماوات والأرضين.
وعليه فالاستدلال بكون (ثم) تفيد التراخي.. لا يستقيم؛ إذ ثَمَّ فرق كبير بين قولنا: (ثم خلق العرش) وبين قولنا: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعرَاف: ٥٤]، وما سبق للمصنف رحمه الله من الحجج وما سيأتي في غنية عن هذه الفقرة، كما سينبِّه عليه هو في آخر هذا الفصل عند قوله: (واعلم أن هذه الوجوه التي ذكرناها بعضها قوية وبعضها ليس بذلك القوي)، والله أعلم.

(١) الحيِّز والجهة إنما هما وصفان لازمان للجواهر أصالة وللأعراض بالتبعية، ولا يحصلان إلا بنسبة متحيز لآخر مثله، ولولاه لا تفهم الجهة، ونحن إنما نحكم على شيء أنه فوقنا إن كان مما يلي جانب الرأس منا، وأنه تحتنا إن كان مما يلي جانب القدم منا، فهذا هو معنى النسبة، فالكرة مثلاً لا يمكننا أن نحكم على جزء منها بأنه أعلى أو أسفل إلا بنسبتها لشيء آخر، وبهذا ندرك بأننا حين نثبت لله عز شأنه وتعالى جدُّه جهةً.. نلتزم نسبته إلى شيء آخر يكون جل جلاله أعلى منه، فإن قلنا بقدم صفته تعالى وهو الحق.. نلزم بالقول بقدم هذا الشيء لكي تتحقق النسبة وتصح، وبهذا نثبت شريكاً له سبحانه وتعالى، وإن قلنا بحدوث الصفة.. نلزم بالقول بوقوع التغيُّر على الذات، وهو باطل، جلَّ ربنا أن تدركه أبصارنا أو أن تحيط به علماً عقولنا.

أن هذه الأحياز أمور متخالفة بالحقائق متباينة بالعدد، وكل ما كان كذلك امتنع أن يكون عدماً محضاً، فكان أمراً موجوداً، وإذا ثبت هذا دخل تحت قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، وإذا هلك الحيز والجهة بقي ذات الله تعالى منزَّهاً عن الحيز والجهة، وبقية الكلام قد تقدمت.

الحجة الخامسة عشرة: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣].

فهذا يقتضي أن تكون ذاته تعالى متقدِّماً في الوجود على كل ما سواه، وأن يكون متأخراً في الوجود عن كل ما سواه، وذلك يقتضي أنه كان موجوداً قبل الحيز والجهة، وسيكون موجوداً بعد فناء الحيز والجهة، وإذا ثبت هذا فالتقريب ما ذكرناه في الحجة الثالثةَ والرابعةَ عشرة.

الحجة السادسة عشرة: قوله تعالى: ﴿وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب﴾ [العلق: ١٩].

ولو كان في جهة الفوق كانت السجدة تفيد البعد من الله تعالى لا القربَ منه، وذلك خلاف النص[(١)].

الحجة السابعة عشرة: قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢].

والند المثل، ولو كان تعالى جسماً لكان مثلاً لكل واحد من الأجسام؛ لما سنبين إن شاء الله تعالى أن الأجسام كلها متماثلة[(٢)]، فحينئذ يكون الندُّ موجوداً على هذا التقدير، وذلك على مضادة هذا النص.

الحجة الثامنة عشرة: الحديث المشهور؛ وهو ما روي أن عمران بن الحصين قال: يا رسول الله؛ أخبرنا عن أول هذا الأمر، فقال: «كان اللهُ ولم يكنْ معه شيءٌ»[(٣)].

---

(١) وبنحو الآية ما رواه مسلم (٤٨٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: «أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد، فأكثروا الدعاء»، والتقرب صفة العبد؛ إذ هو سبحانه أقرب إلى كل شيء من كل شيء، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦] والتقرُّب منه سبحانه لعبده برحمته وتوفيقه.

(٢) سيأتي (ص ٧٤) وما بعدها.

(٣) الحديث رواه البخاري (٣١٩١) بلفظ قاطع أن يكون قبله تعالى أو معه شيء، وهو «كان الله ولم يكن شيء غيره»، ومن العلماء من يرى أن (كان) في الحديث تامة؛ بمعنى: لم يزل، كقوله

=

وقد دللنا مراراً كثيرة على أنه تعالى لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان ذٰلك الحيز شيئاً موجوداً معه، وذٰلك على نقيض هٰذا النص.

الحجة التاسعة عشرة: روي أنه ﷺ قيل له: أين كان ربُّنا؟ قال: «كان في عماءٍ، ليس تحته ماءٌ ولا فوقه هواء»[١].

فقيل: العماء ـ بالمد ـ: الغيمُ الرقيق[٢]، وأما العمى بالقصر فهو عبارة عن الحالة المضادة للبصر، وقال بعض العلماء: يجب أن تكون الرواية الصحيحة هي الرواية بالقصر، وحينئذٍ تدلُّ على نفي الجهة، لأن الجهة إذا لم تكن موجودة لم تكن مرئية، فأمكن جعل العما عبارة عن عدم الجهة، ويتأكد هٰذا بقوله عليه السلام: «ليس تحته ماء ولا فوقه هواء»[٣].

= سبحانه: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٧]، ويكون المنصوب منصوباً على الحال، والتصريح بلفظ (مع) جاء مفسراً كما سيتبين في الحديث الآتي.

(١) رواه الترمذي (٣١٠٩)، ثم نقل تفسير (العماء) عن يزيد بن هارون: (العماء؛ أي: ليس معه شيء)، فانطوى معناه تحت الحديث قبله، ورواه ابن ماجه (١٨٢)، وابن حبان في «صحيحه» (٦١٤١) وقال: (قال أبو حاتم رضي الله عنه: وَهِمَ في هذه اللفظة من حيث «في غمام» إنما هو «في عماء»؛ يريد به أن الخلق لا يعرفون خالقهم من حيث هم، إذ كان ولا زمان ولا مكان، ومن لا يعرف له زمان ولا مكان ولا شيء معه لأنه خالقها.. كان معرفة الخلق إياه كأن كان في عماء عن علم الخلق، لا أن الله كان في عماء؛ إذ هذا الوصف شبيه بأوصاف المخلوقين)، وهذا كلام بديع لا حاجة لتطويل القول معه، فسواء فيه من روى الحديث بالمد والقصر، وسيرجح المصنف رواية القصر (ص ٢١٠).

(٢) كذا فسِّر العماء في عامة كتب اللغة، ولكن قال الراغب في «مفرداته» (ص ٥٨٩): (والعماء: السحاب، والعماء: الجهالة، وعلى الثاني حمل بعضهم ما روي أنه قيل: أين كان ربنا قبل أن خلق السماء والأرض؟ قال: «في عماء تحته عماء وفوقه عماء»، قال: إذ ذلك إشارة إلى أن تلك حالة تجهل، ولا يمكن الوقوف عليها).

(٣) وعليه فالروايتان تدلان على نفي الجهة، والذي عوَّل عليه المحدثون رواية المد، ثم من العلماء من قال: هو كقوله سبحانه: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]، وسيأتي الحديث عنه (ص ٢٠٧)، ومنه من أوجب تقدير مضاف محذوف؛ أي: أين كان عرش ربنا، فحذف اتساعاً واختصاراً، ويدل على الثاني قوله سبحانه: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧].

واعلم أن هذه الوجوهَ التي ذكرناها بعضُها قوية وبعضها ليس بذلك القوي، وكيف كان الأمر فقد ثبت أن في القرآن والأخبار دلائلَ كثيرةً تدلُّ على تنزيه الله تعالى عن الحيز والجهة.

الفصل الثالث
في إقامة الدلائل العقلية
على أنه تعالى ليس بمتحيز ألبتة

اعلم: أنا إذا دللنا على أنه تعالى ليس بمتحيز فقد دللنا على أنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر؛ لأن المتحيز إن كان منقسماً فهو الجسم؛ وإن لم يكن منقسماً فهو الجوهر الفرد.

فنقول: الذي يدلُّ على أنه تعالى ليس بمتحيز وجوهٌ:

البرهان الأول: أنه تعالى لو كان متحيزاً لكان مماثلاً لسائر المتحيزات في تمام الماهية، وهٰذا ممتنع، فكونه متحيزاً ممتنع.

إنما قلنا: إنه تعالى لو كان متحيزاً لكان مِثْلاً[1] لسائر المتحيزات في تمام الماهية؛ هو أنه لو كان متحيزاً لكان مساوياً لسائر المتحيزات في كونه متحيزاً، ثم بعد هٰذا لا يخلو: إما أن يقال: إنه يخالف غيره من الأجسام في ماهيته المخصوصة، وإما ألا يخالفه في الحقيقة والماهية، والقسم الأول باطل، فتعيَّنَ الثاني، وحينئذٍ يحصل منه أنه تعالى لو كان متحيزاً لكان مِثْلاً لسائر المتحيزات، فيفتقر هٰهنا إلى بيان أنه يمتنع أن يكون مساوياً لسائر المتحيزات في عموم المتحيزية، ومخالفاً لها في ماهيته المخصوصة.

فنقول: الدليلُ على أن ذٰلك ممتنع؛ وهو أن بتقدير أن يكون مساوياً لها في المتحيزية، ومخالفاً لها في الخصوصية. . كان ما به الاشتراك مغايراً ـ لا محالةَ ـ لما به الامتياز، فحينئذٍ يكون عموم المتحيزية مغايراً لخصوص ذاته المخصوصة، وحينئذٍ نقول: إما أن تكون الذات هي المتحيزية وتكون تلك الخصوصية صفة لتلك الذات، وإما أن يقال: المتحيزية صفة وتلك الخصوصية هي الذات.

أما القسم الأول فإنه يقتضي حصول المقصود؛ لأنه إذا كان مجرد المتحيزية هي الذات، وثبت أن مجرد المتحيزية أمر مشترك فيه بينه وبين سائر المتحيزات. . فحينئذٍ

(١) في (ط): (مماثلاً).

يحصل منه أن بتقدير أن يكون تعالى متحيزاً كانت ذاته مماثلة لذوات سائر المتحيزات، وليس المطلوب إلا ذٰلك.

وأما القسم الثاني وهو أن يقال: الذاتُ هي تلك الخصوصية، والصفة هي المتحيزية.. فنقول: هٰذا محالٌ؛ وذٰلك لأن تلك الخصوصية من حيث إنها هي هي مع قطع النظر عن المتحيزية إما أن يكون لها اختصاصٌ بشيء من الأحياز والجهات، وإما أن لا يكون كذٰلك.

والأول محال؛ لأن كلَّ ما كان حاصلاً في حيز وجهة على سبيل الاستقلال كان متحيزاً، فلو كانت تلك الخصوصية التي فرضناها خالية عن التحيز حاصلة في الحيز.. لكان الخالي عن التحيز متحيزاً، وذٰلك محال.

وأما القسم الثاني وهو أن يقال: إن تلك الخصوصية غير مختصة لشيء من الأحياز والجهات.. فنقول: إنه يمتنع أن تكون المتحيزية صفة قائمة بها؛ لأن تلك الخصوصية غير مختصة بشيء من الأحياز والجهات، والمتحيزية أمرٌ لا يعقل إلا أن يكون حاصلاً في الجهات، والشيء الذي يجب أن يكون حاصلاً في الجهات يمتنع أن يكون صفةً للشيء الذي يمتنع أن يكون حاصلاً في الجهة، وإذا لم تكن المتحيزية صفة للشيء كانت نفْسَ الذات، وحينئذٍ يلزم أن تكون الأشياء المتساوية في المتحيزية متساويةً في تمام الذات، فثبت بما ذكرنا أن المتحيزات يجب أن تكون كلها متساوية في تمام الماهية، وهٰذا برهان قاطع في تقرير هذه المقدمة.

وإنما قلنا: إنه يمتنع أن تكون ذات الله تعالى مساوية لذوات الأجسام في تمام الماهية لوجوهٍ:

الأول: أن من حكم المتماثلين الاستواءَ في جميع اللوازم، فيلزم من قدم ذات الله تعالى قدمُ سائر الأجسام، ومن حدوث سائر الأجسام حدوثُ ذات الله تعالى، وذٰلك محالٌ[1].

---

(١) ويجب التنبه إلى أن الحديث ههنا عن الذات ونفي الجوهرية والعرضية عنها، فلا يقال: إن له وجه شبه من حيث كونه حيّاً عليماً سميعاً...، فهذا في الصفات، بل إن وجه الشبه هنا لا كما يتوهمه المشبهة، تعالى الله وعز وجل، وسيتضح هذا فيما يأتي.

الثاني: أن المثلين يجب استواؤهما في جميع اللوازم، فكما صحَّ على سائر الأجسام خلوُّها عن صفة العلم والقدرة والحياة[١].. وجب أن يصحَّ على ذاته الخلوُّ عن هذه الصفات، فحينئذٍ يكون اتصاف ذاته بحياته وعلمه وقدرته من الجائزات، وإذا كان الأمر كذٰلك امتنع كون تلك الذات موصوفاً بالحياة والعلم والقدرة إلا بإيجاد موجود وتخصيص مخصِّص، وذٰلك يقتضي احتياجه إلى الإلٰه، فحينئذٍ كل ما كان جسماً كان محتاجاً إلى الإلٰه، وهٰذا يقتضي أن الإلٰه يمتنع كونُهُ جسماً متحيِّزاً.

الثالث: أنه لما كان ذاته مساويةً لذوات سائر المتحيزات فكما صحَّ على سائر المتحيزات كونُها متحركة تارة وساكنةً أخرى.. وجب أن تكون ذاته أيضاً كذٰلك، فعلى هٰذا التقدير يلزم أن تكون ذاته تعالى قابلةً للحركة والسكون، وكل ما كان كذٰلك وجب القول بكونه محدثاً؛ لما ثبت في تقرير هذه الدلالة في مسألة حدوث الأجسام، وهٰذا يقتضي أنه تعالى لو كان جسماً لكان محدثاً، وحدوثه محال، فكونه جسماً محال.

الرابع: أنه لو كان جسماً كان مؤتلفَ الأجزاء، وتلك الأجزاء تكون متماثلة[٢]، وتكون أيضاً مماثلة لأجزاء سائر الأجسام، وعلى هٰذا التقدير فكما يصحُّ الاجتماع والافتراق على سائر الأجسام وجب أن يصحَّا على تلك الأجزاء، وعلى هٰذا التقدير فلا بدَّ له من مركِّب ومؤلِّف، وذٰلك على إلٰه العالم محالٌ.

البرهان الثاني في بيان أنه تعالى يتمنع أن يكون متحيزاً:

هو أنه لو كان متحيزاً لكان متناهياً، وكل متناهٍ ممكنٌ، وكل ممكن محدَثٌ، فلو كان متحيزاً لكان محدثاً، وهٰذا محال، فذاك محال.

أما المقدمة الأولى وهي في بيان أنه تعالى لو كان متحيزاً لكان متناهياً.. فالدليل عليه: أن كلَّ مقدار فإنه يقبل الزيادة والنقصان، وكل ما كان كذٰلك فهو متناهٍ، وهٰذا يدلُّ على أن كل متحيز فهو متناه، وشرح هٰذا الدليل قد قررناه في سائر كتبنا.

---

(١) إن هذه الصفات في المخلوق من الجائزات، واتصاف الخلْق بها يكون بقدرة واجب الوجود.

(٢) في (ط): (متماثلة بأعيانها).

وأما المقدمة الثانية وهي بيان أن كل متناهٍ فهو ممكنٌ. . فذٰلك لأن كل ما كان متناهياً فإن فرض كونه أزيدَ قدراً منه أو أنقصَ قدراً أمرٌ ممكن، والعلم بثبوت هٰذا الإمكان ضروريٌّ، فثبت أن كل متناهٍ فهو في ذاته ممكن.

وأما المقدمة الثالثة وهي في بيان أن كلَّ ممكن محدثٌ. . فهو أنه لما كان القدر الزائد والناقص والمساوي متساويةً في الإمكان امتنع رجحان بعضها على بعض إلا لمرجِّحٍ، والافتقار إلى المرجح إما أن يكون حال وجوده أو حال عدمه، وإن كان حال وجوده فإما حال بقائه أو حال حدوثه، ويمتنع أن يفتقر إلى المؤثر حال بقائه؛ لأن المؤثر تأثيرُهُ في التكوين والتأثير، فلو افتقر حال بقائه إلى المؤثر لزم تكوين الكائن وتحصيلُ الحاصل، وذٰلك محال، فلم يبق إلا أن يحصل الافتقار إما حال حدوثه وإما حال عدمه، وعلى التقديرين فإنه يلزم أن يكون كل ممكن محدثاً، فثبت أن كل جسم متناه، وكل متناهٍ ممكن، وكل ممكن محدث، فثبت أن كل جسم محدث، والإلٰه يمتنع أن يكون محدثاً، وبالله التوفيق.

البرهان الثالث: لو كان إلٰه العالم متحيزاً لكان محتاجاً إلى الغير، وهٰذا محال، فكونه متحيزاً محال.

بيان الملازمة: أنه لو كان متحيزاً لكان مساوياً لغيره في المتحيزات في مفهوم كونه متحيزاً، ولكان مخالفاً لها في تعينه وتشخصه، ثم نقول: إن بعد حصول الامتياز بالتعين إما أن يحصل الامتياز في الحقيقة، وعلى هٰذا التقدير يكون المتحيز جنساً تحته أنواع أحدُها واجبُ الوجود، وإما ألا يحصل الامتياز في الحقيقة، وعلى هٰذا التقدير يكون المتحيز نوعاً تحته أشخاص أحدها واجب الوجود.

فنقول: والأول باطل؛ لأن على هٰذا التقدير تكون ذاته مركبةً من الجنس والفصل، وكلُّ مركب مفتقر إلى جزئه، وجزؤه غيره، وكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، فلو كان واجبُ الوجود متحيزاً لكان مفتقراً إلى غيره.

والثاني أيضاً باطل؛ لأن على هٰذا التقدير يكون تعينه زائداً على ماهية النوعية، وذٰلك التعين لا بد له من مقتضي، وليس هو تلك الماهية، وإلا لكان نوعه منحصراً في شخصه،

وقد فرضنا أنه ليس كذلك، فلا بد وأن يكون المقتضي لذلك التعين شيئاً[١] غير تلك الماهية، وغير لوازم تلك الماهية، فيكون محتاجاً إلى غيره، فثبت أنه لو كان متحيزاً لكان محتاجاً إلى غيره، وذلك محال؛ لأنه واجب الوجود لذاته، وواجبُ الوجود لذاته لا يكون واجبَ الوجود لغيره، فثبت أنه لو كان متحيزاً لكان محتاجاً إلى غيره، وثبت أن هذا محال، فثبت أن كونه متحيزاً محال.

البرهان الرابع: لو كان إله العالم متحيزاً لكان مركباً، وهذا محال، فكونه متحيزاً محال.

بيان الملازمة من وجهين:

الأول ـ وهو على قول من ينكر الجوهر الفرد ـ: أن كل متحيز فلا بد وأن يتميز أحد جانبيه عن الثاني، وكل ما كان كذلك فهو منقسم، فثبت أن كل متحيز فهو منقسمٌ مركب.

الثاني: أن كل متحيز فإما أن يكون قابلاً للقسمة أو لا يكون، فإن كان قابلاً للقسمة كان مركباً مؤلفاً، وإن كان غير قابل للقسمة فهو الجوهر الفرد، وهو في غاية الصغر والحقارة، وليس في العقلاء أحدٌ يقول هذا القول، فثبت أنه تعالى لو كان متحيزاً لكان منقسماً مؤلَّفاً، وذلك محال؛ لأن كل ما كان كذلك فهو مفتقر في تحققه إلى كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه غيره، وكل مركب فهو مفتقر في تحققه إلى غيره، وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته، فكلُّ مركب فهو ممكن لذاته، فما يكون واجباً لذاته يمتنع أن يكون متحيزاً[٢].

البرهان الخامس: أنه لو كان متحيزاً لكان مركباً من الأجزاء؛ إذ ليس في العقلاء من يقول: إنه في حجم الجوهر الفرد والجزءِ الذي لا يتجزأ، ولو كان مركباً من الأجزاء فإما أن يكون الموصوف بالعلم والقدرة والحياة جزءاً واحداً[٣] من ذلك المجموع، أو يكون الموصوفُ بهذه الصفات مجموعَ تلك الأجزاء.

---

(١) في (أ) و(ب) بالرفع: (شيء).

(٢) كذا في (ب)، وفي (أ): سقط من قوله: (وكل مركب فهو مفتقر) إلى قوله: (فكل مركب فهو ممكن لذاته).

(٣) في (أ) و(ب) بالرفع (جزء واحد).

فإن كان الأول كان إلٰه العالم هو ذٰلك الجزء الواحد، فيكون إلٰه العالم في غاية الصغر والحقارة، وقد بيَّنَّا أنه ليس في العقلاء من يقول بذٰلك.

وإن كان الثاني فإما أن يقال: القائم بمجموع تلك الأجزاء علم واحد وقدرة واحدة، أو يقال: القائم بكل واحد من تلك الأجزاء علم على حدة، وقدرة على حدة، والأول محال؛ لأنه يقتضي قيام الصفة الواحدة بالمحالِّ الكثيرة، وهو محال، وإن كان الثاني لزم أن يكون كلُّ واحد من تلك الأجزاء عالماً قادراً حيّاً، فيكون كل واحد منها إلٰهاً قديماً، وذٰلك يقتضي تكثُّر[1] الآلهة، وهو محال.

فإن قيل: أولاً هٰذا يشكل بالإنسان، فإن ما ذكرتم قائم فيه بعينه، فيلزم ألا يكون الإنسان جسماً، وهذه مكابرة؛ لأنا نعلم بالضرورة أن الإنسان ليس إلا هذه البنية.

ثم نقول: لِمَ لا يجوز أن يقال: قام علمٌ واحد بمجموع تلك الأجزاء إلا أنه انقسم ذٰلك المجموع وقام بكلٍّ واحد من تلك الأجزاء جزءٌ من ذٰلك العلم؟

وأيضاً: لِمَ لا يجوز أن يقال: قام بكل واحد من تلك الأجزاء علمٌ بمعلوم واحد وقدرة على مقدور واحد، وبهٰذا الطريق كان مجموع الأجزاء عالماً بجملة المعلومات قادراً على جملة المقدورات؟

والجواب عن **السؤال الأول**: أن نقول: وأما الفلاسفة فقد طردوا قولهم وزعموا أن الإنسان ليس عبارة عن هذه البنية، فإن الإنسان عبارة عن الشيء الذي يشير إليه كل أحد بقوله: أنا، وذٰلك الشيء موجود ليس بجسم ولا جسماني[2].

قالوا: وأما قول من يقول بأن هٰذا باطل بالضرورة لأن كلَّ أحد يعلم أن الإنسان ليس إلا هذه البنية المخصوصة. . **فقد أجابوا عنه بأن الإنسان مغايرٌ لهذه البنية المشاهدة، ويدل عليه وجوه**:

الأول: أنا قد نعقل أنفسنا حال ما نكون غافلين عن جملة أعضائنا الظاهرة والباطنة، والمعلوم مغاير لغير المعلوم.

---

(١) في (أ): (كثرة).

(٢) تقدمت الإشارة إلى هذا (ص ٤٧).

الثاني: أني أعلم بالضرورة أني الإنسان الذي كنت موجوداً قبل هذه المدة بخمسين سنة[١]، وجملة أجزاء هذه البنية متبدلة بسبب السمن والهزال والصحة والمرض، والباقي مغاير لما ليس بباقٍ.

الثالث: أن المشاهد ليس إلا السطح الموصوف بالكون المخصوص، وباتفاق العقلاء ليس الإنسان عبارة عن هٰذا القدر، فثبت أن الإنسان ليس بمشاهد ألبتة.

وأما سائر الطوائف والفِرَق فقد ذكروا الفرْق بين الشاهد والغائب من وجهين:

الأول: قال الأشعري: كل واحد من أجزاء الإنسان موصوف بعلم على حدة وبقدرة على حدة، وهٰذا يقتضي أن يكون هٰذا البدن مركباً من أشياء كثيرة، كل واحد منها عالم قادر حي، وهٰذا مما لا امتناع فيه، أما التزام ذٰلك في حق الله فإنه يقتضي تعدُّد الآلهة، وذٰلك محال، فظهر الفرق.

الثاني: قال ابن الراوندي: الإنسان جزء واحد لا يتجزئ في القلب[٢]، وهٰذا يقتضي أن يكون الإنسان في غاية الحقارة، وذٰلك غير ممتنع، أما لو قلنا بمثله في حق الله تعالى فإنه يلزم كونه في غاية الحقارة، وذٰلك لم يقل به عاقل.

وأما **السؤال الثاني** وهو قوله: لِمَ لا يجوز أن يقال: إن العلم انقسم فقام بكل واحد من تلك الأجزاء جزءٌ واحد من ذٰلك.. فنقول: هٰذا محال؛ لأن كل واحد من أجزاء العلم إما أن يكون علماً، وإما ألا يكون علماً، فإن كان الأول كان القائمُ بكل واحد من تلك الأجزاء علماً على حدة، وذٰلك غير هٰذا السؤال، وإن كان الثاني لم يكن شيء من تلك الأجزاء موصوفاً بالعلم، والمجموعُ ليس إلا تلك الأمور، فوجب ألا يكون المجموع موصوفاً بالعلم والقدرة.

وأما **السؤال الثالث** وهو قولهم: كل واحد من تلك الأجزاء يكون موصوفاً بعلم متعلق بمعلوم واحد وبقدرة متعلقة بمقدور معين.. فنقول: هٰذا أيضاً محال؛ لأنه يقتضي

(١) وهذا تمثيل من المصنف يوم صنَّف هذا الكتاب على حقيقته.

(٢) انظر «مقالات الإسلاميين» (ص ٣٣٢).

كون كل واحد من تلك الأجزاء عالماً بمعلومات معينة قادراً على مقدورات معينة، فيرجع حاصل الكلام إلى إثبات آلهة كثيرة، كل واحد منها مخصوص بمعرفة بعض المعلومات وبالقدرة على بعض المقدورات، وذٰلك ينقض القول بأن إلٰه العالم موجودٌ واحد، وبالله التوفيق.

البرهان السادس: أنه تعالى لو كان جسماً لكانت الحركة عليه إما أن تكون جائزةً، أو لا تكون جائزة.

والقسم الأول باطل؛ لأنه لما لم يمتنع أن يكون الجسم الذي تكون الحركة جائزة عليه إلٰهاً. فلِمَ لا يجوز أن يكون إلٰه العالم هو الشمسَ أو القمر أو الفلك؟ وذٰلك لأن هذه الأجسام ليس فيها عيب يمنع من إلٰهيتها إلا أمور ثلاثة؛ وهي كونها مركبة من الأجزاء، وكونها محدودة متناهية، وكونها موصوفة بالحركة والسكون، فإذا لم تكن هذه الأشياء مانعة من الإلٰهية فكيف يمكن الطعن في إلٰهيتها؟ وذٰلك عينُ الكفر والإلحاد وإنكار الصانع تعالى.

والقسم الثاني وهو أن يقال: إنه جسم، ولكن الانتقال والحركة عليه محال، فنقول: **هٰذا باطل من وجوه**:

الأول: أن هٰذا يكون كالزَّمِنِ المقعد الذي لا يقدر على الحركة، وهذه صفة نقص، وهو على الله تعالى محال.

الثاني: أنه تعالى لما كان جسماً كان مثلاً لسائر الأجسام، فكانت الحركة جائزة عليه.

الثالث: أن القائلين بكونه جسماً مؤلَّفاً من الأجزاء والأبعاض لا يمنعون من جواز الحركة عليه، فإنهم يصفونه بالذهاب والمجيء، فتارة يقولون: إنه جالس على العرش وقدماه على الكرسي، وهٰذا هو السكون، وتارة يقولون: إنه ينزل إلى سماء الدنيا، وهٰذا هو الحركة.

فهٰذا مجموع الدلائل الدالَّة على أنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر، **وبالجملة**: فليس بمتحيز.

أما شُبَهُ الخصم فمن وجوه:

الشبهة الأولى: أن العالم موجود والباري تعالى موجود، وكل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما سارياً في الآخر أو مبايناً عنه بالجهة، وكون الباري سبحانه سارياً في العالم محالٌ، فلا بد وأن يكون مبايناً عنه بالجهة، وكل ما كان كذٰلك فهو متحيز.

ثم إنه إما أن يكون غير منقسم فيكون في الصغر والحقارة كالجوهر الفرد وهو محال، وإما أن يكون شيئاً كبيراً مركباً من الأجزاء والأبعاض، وهو المقصود.

الشبهة الثانية: أنا لم نشاهد حيّاً عالماً قادراً إلا وهو جسم، وإثبات شيء على خلاف المشاهدة لا يقبله العقل ولا يقرُّ به القلب، فوجب القول بكونه تعالى جسماً.

الشبهة الثالثة: أنه تعالى عالم بالجسمانيات، وكلُّ ما كان كذٰلك فقد حضر[١] في ذاته صور[٢] الجسمانيات، وكل ما كان كذٰلك كان جسماً، فهذه مقدماتٌ ثلاثة متى ظهرت لزم القول بأنه تعالى جسم.

أما المقدمة الأولى فقد اتفق المسلمون عليها، وأيضاً فهذه الأجسام الموصوفة بهذه المقادير المخصوصة والأشكال المخصوصة أشياءُ حدثت بعد العدم، فلا بد لها من خالق، وذٰلك الخالق هو الله تعالى، وخالق الشيء لا بد وأن يكون عالماً به، فثبت أن خالق العالم عالم بهذه الجسمانيات.

وأما المقدمة الثانية فهي في بيان أن العالِم بهذه الجسمانيات يجب أن يحصل في ذاته صور الجسمانيات، فالدليل عليه أن خالقها يجب أن يكون عالماً بها قبل وجودها، وإلا لم يصحَّ منه خلقُها وإيجادُها، والعالم بالشيء يجب أن يتميز ذٰلك المعلومُ في علمه عن سائر المعلومات، وإلا لم يكن عالماً، وإذا تميز ذٰلك المعلوم عن غيره فذٰلك المعلوم ليس عدماً محضاً؛ لأن العدم المحض لا يحصل فيه الامتياز، وذٰلك[٣] المعلوم يجب أن

---

(١) في (ب): (حصل).

(٢) في (ب): (محصور).

(٣) في (أ): (فذلك).

يكون موجوداً، وهي غير موجودة في الخارج؛ لأن الكلام فيما إذا علمها قبل وجودها، ولما لم تكن موجودةً في الخارج وجب أن تكون موجودة في علم العالِم.

وأما المقدمة الثالثة فهي في بيان أن من حضر في ذاته صور الجسمانيات وجب أن يكون جسماً، فالدليل عليه أن من علم مربعاً مجنحاً بمربعين متساويين وجب أن تحصل هذه الصورة في ذات ذٰلك العالم، وذٰلك العالم لا بد وأن يميز بين ذينك المربعين الطرفين، فذٰلك الامتياز ليس في الماهية ولا في لوازمها؛ لأنهما متماثلان في الماهية، فلا بد وأن يكون بالعوارض، ولو كان محلّاهما واحداً لامتنع امتياز أحدهما عن الآخر بشيء من العوارض؛ لأن المثلين إذا حصلا في محصل واحد فكل عارض يعرض لأحدهما فهو بعينه عارض للآخر، وذٰلك يمنع من حصول الامتياز، ولما بطل هٰذا وجب أن تكون صورة أحد المربعين مغايراً لمحل المربع الآخر؛ حتى يكون امتيازُ أحد المحلين عن الثاني سبباً لامتياز إحدى الصورتين عن الأخرى، وامتياز أحد المحلين عن الثاني لا يحصل إلا إذا كان محل تلك الصورة جسماً منقسماً، فثبت أن خالق العالم مدرك للجسمانيات، وثبت أن كل من كان كذٰلك فهو جسم، فيلزم أن يكون إلٰهُ العالم جسماً.

والجواب عن الشبهة الأولى: أنا بينا أن قولهم: كل موجودين فإما أن يكون أحدهما حالّاً في الآخر أو مبايناً عنه بالجهة.. مقدمةٌ غيرُ بديهية، بل مقدمة محتاجة في النفي والإثبات إلى برهان منفصل، فسقط هٰذا الكلام[١].

والجواب عن الشبهة الثانية: ما بيناه أنه لا يلزم من عدم النظير والشبيه للشيء عدم ذٰلك الشيء، فسقطت هذه الشبهة[٢].

والجواب عن الشبهة الثالثة: أن مدار هذه الشبهة على حرف واحد، وهو أن من علم شيئاً فقد ارتسمت صورة المعلوم في ذات العالِم، وهٰذا باطل.

والدليل عليه: أنه يمكننا تخيُّلُ صورة البحر والجبل، فهذه الصورة لو كانت مرتسمة في ذاتنا لكانت ذاتنا إما أن تكون هو هٰذا الجسم وإما أن تكون جوهراً مجرداً، والأول

---

(١) تقدم بيان ذلك (ص ٤٦).

(٢) تقدم بيان ذلك (ص ٥٦).

محال؛ لأنا نعلم بالضرورة أن الصورة العظيمة لا يمكن انطباعُها في المحل الصغير، وأما الثاني فإنه اعتراف بأن صور المحسوسات يمكن انطباعها فيما لا يكون جسماً ولا متحيزاً، وذلك يوجب سقوط هذه الشبهة، وبالله التوفيق.

الفصل الرابع
في إقامة البراهين على أنه تعالى ليس مختصّاً بشيء من الأحياز والجهات

البرهان الأول: لو كان تعالى مختصّاً بحيز أو جهة:

بمعنى أنه يصحُّ أن يشار إليه بالحسِّ أنه هٰهنا أو هناك لم يخلُ إما أن يكون منقسماً أو غير منقسم، فإن كان منقسماً كان مركباً، وقد تقدَّم إبطاله، وإن لم يكن منقسماً كان في الصغر والحقارة كالجزء الذي لا يتجزأ، وذٰلك باطلٌ باتفاق كل العقلاء.

وأيضاً فلأن من ينفي الجوهر الفرد يقول: هٰذا محال؛ لأن كل ما كان مشاراً إليه بحسب الحسِّ أنه هٰهنا أو هناك فإنه لا بد وأن يتميز أحد جانبيه عن الآخر، وذٰلك يوجب كونه منقسماً، فثبت أن كونه مشاراً إليه بحسب الحسِّ يفضي إلى هذين القسمين الباطلين، فوجب أن يكون القول به باطلاً.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يقال: إنه تعالى واحد منزَّهٌ عن التأليف والتركيب، ومع كونه كذٰلك فإنه يكون عظيماً.

قوله: (العظيم يجب أن يكون مركباً منقسماً، وذٰلك ينافي كونه واحداً)، قلنا: سلمنا أن العظيم يجب أن يكون منقسماً في الشاهد، فلِمَ قلتم: إنه يجب أن يكون في الغائب كذٰلك؟ فإن قياس الغائب على الشاهد من غير جامع باطلٌ، وأيضاً: لِمَ لا يجوز أن يكون غير منقسم ويكون في غاية الصغر؟

قوله: (إنه حقير، وذٰلك على الله تعالى محال)، قلنا: الذي لا يمكن أن يشار إليه ألبتةَ ولا يمكن أن يحسَّ به يكون كالعدم، فيكون أشد حقارة، فإذا جاز هٰذا فلِمَ لا يجوز ذٰلك؟

والجواب عن السؤال الأول: أن نقول: إنه إذا كان عظيماً لا بد وأن يكون منقسماً، وليس هٰذا من باب قياس الغائب على الشاهد، بل هٰذا بناء على البرهان القطعي، وذٰلك لأنا إذا أشرنا إلى نقطة لا تنقسم:

فإما أن يحصل فوقها شيء آخر أو لا يحصل، فإن حصل فوقها شيء آخر كان ذٰلك الفوقاني مغايراً له؛ إذ لو جاز أن يقال: إن هٰذا المشار إليه عينُ غيره.. جاز أن يقال: إن هٰذا الجزء عين ذٰلك الجزء، فيفضي إلى تجويز أن يكون الجبل شيئاً واحداً أو جزءاً واحداً لا يتجزأ مع كونه جبلاً، وذٰلك شكٌّ في البديهيات، فثبت أنه لا بد من التزام التركُّب والانقسام.

وأما إن لم يحصل فوقها شيء آخر ولا على يمينها ولا على يسارها ولا من تحتها شيء آخر. فحينئذٍ يكون نقطة غير منقسمة وجزءاً لا يتجزأ، وذٰلك باطل باتفاق العقلاء.

فثبت أن هٰذا ليس من باب قياس الغائب على الشاهد، بل هو مبنيٌّ على القسم الدائر بين النفي والإثبات.

واعلم أن الحنابلة والقائلين بالتركيب والتأليف أسعد حالاً من هؤلاء الكرَّامية، وذٰلك لأنهم اعترفوا بكونه مركباً من الأجزاء والأبعاض، أما هؤلاء الكرامية فإنهم زعموا أنه مشار إليه بحسب الحسِّ، وزعموا أنه عظيم غير متناه، ثم زعموا أنه مع ذٰلك واحد لا يقبل القسمة، فلا جرم صار قولهم قولاً على خلاف بديهة العقل.

قوله: (الذي لا يحس به ولا يشار إليه أشد حقارة من الجزء الذي لا يتجزأ)، قلنا: كونه موصوفاً بالحقارة إنما يلزم لو كان له حيز ومقدار حتى يقال: إنه أصغر من غيره، أما إذا كان منزهاً عن الحيز والمقدار لم يحصل بينه وبين غيره مناسبة في الحيز والمقدار، فلم يلزم وصفه بالحقارة.

البرهان الثاني في بيان أنه تعالى يمتنع أن يكون مختصاً بالحيز والجهة:

أنه لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان محتاجاً في وجوده إلى ذٰلك الحيز وتلك الجهة، وهٰذا محال، فكونُهُ في الحيز والجهة محال.

بيان الملازمة أن الحيزَ والجهة أمرٌ موجود، والدليل عليه من وجوه:

الأول: وهو أن الأحياز الفوقانية مخالفة في الحقيقة والماهية للأحياز التحتانية؛ بدليل أنهم قالوا: يجب أن يكون الله مختصاً بجهة الفوق، ويمتنع حصوله[1] في سائر

---

(١) في (أ): (أن يكون حاصلاً).

الجهات؛ أعني: التحت واليمين واليسار، ولولا كونها مختلفة في الحقائق والماهيات وإلا لامتنع القول بأنه يجب حصوله تعالى في جهة الفوق، ويمتنع حصوله في سائر الجهات، وإذا ثبت أن هذه الأحياز مختلفة في الماهيات وجب كونها أموراً موجودة؛ لأن العدم المحض يمتنع كونه كذٰلك.

الثاني: وهو أن الجهات مختلفة بحسب الإشارات، فإن جهة الفوق متميزة عن جهة التحت في الإشارة، والعدم المحض والنفي الصرف يمتنع تمييز بعضه عن بعض في الإشارة الحسية، وهذه المقدمة بديهية.

الثالث: أن الجوهر إذا انتقل من حيز إلى حيز فالمتروك مغاير لا محالة للمطلوب، والمنتقَلُ عنه مغاير للمنتقَلِ إليه.

فثبت بهذه البراهين الثلاثة أن الحيز والجهة أمرٌ موجود.

ثم إن المسمى بالحيز والجهة أمر مستغنٍ في وجوده عما يتمكن فيه ويستقر فيه، وأما الشيء الذي لا يكون مختصاً بالحيز والجهة فإنه يكون مفتقراً إلى الحيز والجهة، فإن الشيء الذي يمكن حصوله في الحيز يستحيل عقلاً حصوله إلا مختصّاً بالجهة، فثبت أنه تعالى لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان مفتقراً في وجوده إلى الغير.

وإنما قلنا: (إن ذٰلك محال) لوجوهٍ:

الأول: أن المفتقر في وجوده إلى الغير يكون بحيث يلزم من عدم ذٰلك الغير عدمُهُ، وكل ما كان كذٰلك كان ممكناً لذاته، وذٰلك في حقِّ واجب الوجود لذاته محال.

الثاني: أن المسمَّى بالحيز والجهة أمر مركب من الأجزاء والأبعاض؛ لما بينا أنه يمكن تقديره بالذراع والشبر، ويمكن وصفه بالزائد والناقص، وكل ما كان كذٰلك كان مفتقراً في تحققه إلى تحقق أجزائه، وجزء الشيء غيره، وكل ما كان كذٰلك كان مفتقراً إلى غيره، والمفتقر إلى الغير ممكنٌ لذاته، فالشيء المسمَّى بالحيز والجهة ممكن لذاته، فلو كان الله تعالى مفتقراً إليه لكان مفتقراً إلى الممكن لذاته، والمفتقرُ إلى الممكن لذاته أولى أن يكون ممكناً لذاته، فالواجب لذاته ممكن لذاته؛ وهو محالٌ.

الثالث: أنه لو كان الباري تعالى أزلاً وأبداً مختصاً بالحيز والجهة.. لكان الحيز والجهة موجوداً في الأزل، فيلزم إثبات قديمٍ غيرِ الله تعالى، وذٰلك محالٌ بإجماع المسلمين.

فثبت بهذه الوجوه أنه لو كان تعالى في حيِّزٍ لكان مفتقراً إلى الغير، وثبت أن هٰذا محال، فيلزم امتناع كونه في الحيز والجهة.

فإن قيل: لا معنى لكونه تعالى مختصاً بالجهة والحيز إلا كونه تعالى مبايناً عن العالم منفرداً عنه ممتازاً عنه، وكونه تعالى كذٰلك لا يقتضي أمراً سوى ذاتِ الله تعالى، فبطل قولكم: (لو كان الله تعالى في الحيز لكان مفتقراً إلى الغير)، والذي يدلُّ على صحة ما ذكرناه أن العالَم لا نزاع في أنه مختص بالحيز والجهة، وكونه مختصاً بالحيز والجهة لا معنى له إلا كونُ البعض منفرداً عن البعض ممتازاً عنه، فإذا عقلنا هٰذا المعنى هٰهنا فلما لا يجوز مثله في كون الباري تعالى مختصاً بالجهة والحيز؟

والجواب: أما قوله: (الحيز والجهة ليس أمراً موجوداً).. فجوابه: أنا بينا بالبراهين القاطعة أنها أشياءُ موجودة[1]، وبعد قيام البراهين على صحته لا يبقى في صحته شك.

وأما قوله: (المراد من كونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة كونُهُ تعالى منفرداً عن العالم أو ممتازاً عن العالم أو مبايناً للعالم).. فنقول:

هذه الألفاظ كلُّها مجملةٌ؛ فإن الانفراد والامتياز والمباينة قد تذكر ويراد بها المخالفة في الحقيقة والماهيَّة، وذٰلك مما لا نزاعَ فيه، ولكنه لا يقتضي الجهة، والدليل على ذٰلك هو[2] أن حقيقة ذات الله تعالى مخالفةٌ لحقيقة الحيز والجهة، وهذه المخالفة والمباينة ليست بالجهة؛ فإن امتياز ذات الله تعالى عن الجهة لا يكون بجهة أخرى، وإلا لزم التسلسل.

وقد تذكر هذه الألفاظ ويراد بها الامتياز في الجهة، وهو كون الشيء بحيث يصحُّ أن يشارَ إليه بأنه هٰهنا أو هناك، وهٰذا هو مراد الخصم من قوله: (إنه تعالى مباين عن العالم

(١) تقدم (ص ٧٠).
(٢) في (أ) و(ب): (وهو).

ومنفرد عنه وممتاز عنه)، إلا أنا بينا بالبراهين القاطعة أن هٰذا يقتضي كون ذٰلك الحيز أمراً موجوداً، ويقتضي أن يكون المتحيز محتاجاً إلى الحيز.

قوله: (الأجسام حاصلة في الأحياز) فنقول: غاية ما في الباب أن يقال: الأجسام محتاجةٌ في وجودها إلى شيء آخر، وهٰذا غير ممتنع، أما كونه تعالى محتاجاً في وجوده إلى شيء آخر ممتنعٌ، فظهر الفرق.

البرهان الثالث في أنه تعالى يمتنع أن يكون مختصاً بالحيز والجهة:

هو أنه لو كان تعالى مختصاً بحيز وجهة لكان لا يخلو: إما أن يقال: إنه غير متناهٍ من جميع الجوانب، أو يقال: إنه غير متناهٍ من بعض الجوانب ومتناهٍ من بعض الجوانب، أو يقال: إنه متناهٍ من كل الجوانب، والأقسامُ الثلاثة باطلة، فالقولُ بكونه تعالى مختصاً بجهة وحيز باطلٌ.

أما أنه يمتنع أن يكون غير متناهٍ من كلِّ الجوانب.. فيدلُّ عليه وجوه:

الأول: أن وجود بُعْدٍ لا نهاية له محال، والدليل عليه: أن فرْضَ بُعْدٍ غير متناه يفضي إلى المحال، فوجب أن يكون محالاً، وإنما قلنا: إنه يفضي إلى المحال؛ لأنا إذا فرضنا بُعْداً غير متناه وفرضنا بعداً آخر متناهياً موازياً له، ثم زال هٰذا الخط المتناهي من الموازاة إلى المسامتة، فنقول: هٰذا يقتضي أن يحصل في الخطِّ الأول الذي هو غير متناه نقطةٌ هي أول نقط المسامتة، وذٰلك لأنَّ الخط المتناهي ما كان مسامتاً للخط الغير المتناهي ثم صار مسامتاً له، فكانت هذه المسامتة حادثةً، فهذه المسامتة في أوّل أوان حدوثها لا بد وأن تكون مع نقطة معينة، فتكون تلك النقطة هي أول نقط المسامتة، لكن كون ذٰلك الخط غير متناه يمتنع من ذٰلك؛ لأن المسامتة مع النقطة الفوقانية تحصل قبل المسامتة مع النقطة التحتانية، فإذا كان الخطُّ غير متناهٍ فلا نقطة فيها إلا وفوقها نقطة أخرى، وذٰلك يمنع من حصول المسامتة في المرة الأولى مع نقطة معينة، فثبت أن هٰذا يقتضي أن يحصل في الخط الغير المتناهي نقطة هي أول نقط المسامتة وألا يحصل ذٰلك، وهٰذا المحال إنما يلزم من فرضنا أن ذٰلك الخط غير متناه، فوجب أن يكون ذٰلك محالاً، فثبت أن القول بوجود بُعْد غير متناهٍ محال.

الوجه الثاني: وهو أنه إذا كان القول بوجود بُعْد غير متناه ليس محالاً.. فعند هٰذا لا يمكن إقامة الدلائل على كون العالم متناهياً بكليته، وذٰلك باطلٌ بالإجماع.

الوجه الثالث: أنه تعالى لو كان غيرَ متناهٍ من جميع الجوانب.. وجب ألا يخلو شيء من الجهات والأحياز عن ذاته، وحينئذٍ يلزم أن يكون العالم مختلطاً بأجزاء ذاته، وأن تكون القاذورات والنجاسات كذٰلك، وهٰذا لا يقول به عاقل.

أما القسم الثاني وهو أن نقول: إنه غير متناه من بعض الجوانب ومتناه من البعض(١)**.. فهو أيضاً باطل لوجهين:**

الأول: أن البرهان الذي ذكرناه على امتناع بُعْد غير متناه قائم سواء كان قيل: إنه غير متناه من كل الجوانب أو من بعض الجوانب.

الثاني: أن الجانب الذي فرض أنه غير متناه والجانب الذي فرض أنه متناه إما أن يكونا متساويين في الحقيقة والماهية، وإما ألا يكونا كذٰلك.

أما القسم الأول فإنه يقتضي أن يصح على كل واحد من هذين الجانبين ما صحَّ على الجانب الآخر، وذٰلك يقتضي بجواز أن ينقلب الجانب المتناهي غير متناه، والجانب الغير المتناهي متناهياً، وذٰلك يقتضي جواز الفصل والوصل والزيادة والنقصان على ذات الله، وهو محال.

وأما القسم الثاني وهو القول بأن أحد الجانبين مخالف للجانب الثاني في الحقيقة والماهية.. فنقول: إن هٰذا محال من وجوه:

الأول: أن هٰذا يقتضي كون ذاته مركباً من أجسام مختلفة في الماهيات والحقائق، وذٰلك التزام بكونه مركباً مؤلفاً، وهو باطل لما بيناه.

الثاني: أنا بينا أنه لا معنى للمتحيز إلا الشيء الممتدُّ في الجهات المختص بالأحياز، وبيَّنا أن هٰذا المقدار يمتنع أن يكون صفة، بل يجب أن يكون ذاتاً، وبيَّنا أنه متى كان

(١) في (ب): (سائر الجوانب).

الأمر كذٰلك كان جميع المتحيزات متساوية، وإذا كان الأمر كذٰلك امتنع القول بأن أحد جانبي ذٰلك الشيء مخالفٌ لجانب الآخر في الماهية والحقيقة.

وأما القسم الثالث وهو أن يقال: إنه متناه من كل الجوانب.. فهٰذا أيضاً باطل من وجهين:

الأول: أن كل ما كان متناهياً من جميع الجوانب كانت حقيقته قابلة للزيادة والنقصان، وكل ما كان كذٰلك لم يترجح ذٰلك القدر المعين على ما هو أزيد منه أو أنقص منه إلا لمرجِّح، وكل ما كان كذٰلك كان محدَثاً على ما بيناه.

الثاني: أنه لما كان متناهياً من جميع الجوانب فحينئذٍ يفرض فوقه أحياز خالية وجهات فارغة، فلا يكون هو تعالى فوق جميع الأشياء، بل تكون تلك الأحياز أشدَّ فوقيةً من الله تعالى.

وأيضاً فهو تعالى قادر على خلق الجسم في الحيز الفارغ، فلو افترض فوقه حيز خال لكان قادراً على أن يخلق فيه جسماً، وعلى هٰذا التقدير يكون ذٰلك الجسم فوق الله تعالى، وذٰلك عند الخصم محال، فثبت أنه تعالى لو كان في جهة لم يخل الأمر عن أحد هٰذه الأقسام الثلاثة، وثبت أن كل واحد منها محالٌ، فكان القول بأنه تعالى في الحيز والجهة محالاً، وبالله التوفيق.

فإن قيل: ألستم تقولون: إنه تعالى غير متناهٍ في ذاته، فيلزمكم جميع ما التزمتموه علينا.

قلنا: إن الشيء يقال له: إنه غير متناهٍ على وجهين:

أحدهما: أنه غير مختص بحيز وجهة، ومتى كان كذٰلك امتنع أن يكون له طرفٌ ونهاية وحدٌّ.

والثاني: أنه مختص بحيز وبجهة، إلا أنه مع ذٰلك ليس لذاته مقطع وحدٌّ، فنحن إذا قلنا: إنه لا نهاية لذات الله تعالى.. عنينا به التفسيرَ الأول، فإن كان مرادكم ذٰلك فقد ارتفع النزاع بيننا وبينكم، وإن كان مرادكم هو الوجه الثاني فحينئذٍ يتوجَّه عليكم ما ذكرناه

من الدليل، ولا ينقلب ذٰلك علينا؛ لأنا لا نقول: إنه تعالى غير متناهٍ بهٰذا التفسير حتى يلزمنا ذٰلك الإلزام، فظهر الفرق.

البرهان الرابع على أنه يمتنع أن يحصل في الجهة والحيز:

هو أنه لو حصل في شيء من الجهات والأحياز لكان: إما أن يحصل فيه مع وجوب أن يحصل فيه، أو لا مع وجوب أن يحصل فيه[١]، والقسمان باطلان، فكان القول بأنه تعالى حاصل في الجهة محالاً.

إنما قلنا: إنه يمتنع أن يحصل فيه مع الوجوب لوجوه:

الأول: أن ذاته مساوية لسائر ذوات الأجسام في كونه حاصلاً في الحيز ممتداً في الجهة، وإذا ثبت التساوي من هٰذا الوجه ثبت التساوي في تمام الذات على ما بيناه في البرهان الأول في نفي كونه تعالى جسماً، وإذا ثبت التساوي مطلقاً فكلُّ ما صحَّ على أحد المتساويين وجب أن يصح على الآخر، ولما لم يجب في سائر الذوات حصولها في ذٰلك الحيز.. وجب ألا يجب في تلك الذات حصولُها في ذٰلك الحيز، وهو المطلوب.

الثاني: أنه لو وجب حصوله في تلك الجهة وامتنع حصوله في سائر الجهات.. لكانت تلك الجهة مخالفة في الماهية لسائر الجهات، فحينئذٍ تكون الجهة شيئاً موجوداً، فإذا كان الباري تعالى واجبَ الحصول في الجهة أزلاً وأبداً.. لزم إثبات قديم آخر مع الله في الأزل، وذٰلك محال.

الثالث: أنه لو جاز في شيء مختصٍّ بجهة معينة أن يقال: إن اختصاصه بتلك الجهة واجب.. جاز أيضاً ادعاءُ أن بعض الأجسام حصل في حيز معين على سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجه عنه، وعلى هٰذا التقدير لا يتمشّى دليلُ حدوث الأجسام في ذٰلك، فثبت أن القائل بهٰذا القول لا يمكنه الجزم بحدوث كل الأجسام، بل يلزمه تجويز أن يكون بعضُها قديماً.

---

(١) كذا وقعت العبارة في النسخ المعتمدة، والعبارة قلقة، ولعلها لا تستقيم مع التفصيل الآتي (ص ٩٣) ولعل العبارة: (أو لا مع جواز أن يحصل فيه).

الرابع: وهو أنَّا نعلم بالضرورة أن الأحياز بأسرها متساوية؛ لأنها فراغ محض وخلاء صِرْف، وإذا كانت بأسرها متساوية والأمورُ المتساوية يكون حكمها واحداً[١]، وذٰلك يمنع من القول بأنه تعالى واجب الاختصاص ببعض الأحياز على التعيين.

فإن قالوا: لِمَ لا يجوز أن يكون اختصاصه بجهة فوق أولى؟

قلنا: هٰذا باطل لوجهين:

الأول: أن قبل خلق العالم ما كان إلا الخلاء الصرف والعدم المحض، فلم يكن هناك فوق ولا تحت، فبطل قولكم؛ إذْ لو كان الفوق متميزاً عن التحت تميُّزاً لذاته لكانت أموراً موجودة ممتدة قابلةً للانقسام، وذٰلك يقتضي قدم الجسم؛ لأنه لا معنى للجسم إلا ذٰلك.

الثاني: وهو أنه لو جاز أن تختص ذات الله تعالى ببعض الجهات على سبيل الوجوب مع كون الأحياز متساوية في العقل.. لجاز اختصاص بعض الحوادث بوقت معيَّن على سبيل الوجوب مع كونها متساوية في العقل، وعلى هٰذا التقدير يلزم استغناؤها عن الصانع، ولجاز اختصاص عدم القديم ببعض الأوقات على سبيل الوجوب، وعلى هٰذا التقدير ينسدُّ باب إثبات الصانع وباب إثبات وجوبه وقدمه.

الخامس: أنه لو حصل في حيز معين مع أنه لا يمكنه الخروج لكان كالمفلوج الذي لا يمكنه أن يتحرَّك أو كالمربوط الممنوع عن الحركة، وكل ذٰلك نقص، والنقصُ على الله تعالى محال.

وأما القسم الثاني وهو أن يقال: إنه تعالى حصل في الحيز مع جواز كونه حاصلاً.. فنقول: هٰذا محال؛ لأنه لو كان كذٰلك لما ترجَّح وجود ذٰلك الاختصاص على عدمه إلا بجعل فاعل وتخصيص مخصص، وكل ما كان كذٰلك فالفاعل متقدِّم عليه، فيلزم ألا يكون حصول الله في الحيز أزلياً؛ لأن ما تأخر عن الغير لا يكون أزلياً، وإذا كان الأزل مبرأً عن الوضع والحيز امتنع أن يصير بعد ذٰلك مختصاً بالحيز، وإلا لزم وقوع الانقلاب في ذاته، وذٰلك محال.

---

(١) والعبارة في (ط): (وإذا كانت بأسرها متساوية يكون حكمها واحداً).

البرهان الخامس: وهو أن الأرض كرة، وإذا كان كذلك امتنع كونه تعالى في الحيز والجهة:

بيان الأول: أنه إذا حصل خسوف قمريٌّ فإذا سألنا سكان أقصى المشرق عن ابتدائه قالوا: إنه حصل في أول الليل، وإذا سألنا سكان أقصى المغرب قالوا: إنه حصل في آخر الليل، فعلمنا أن أول الليل في أقصى المشرق هو بعينه آخر الليل في أقصى المغرب، وذلك يوجب كون الأرض كرة.

وإنما قلنا: إن الأرض لما كانت كرة امتنع كون الخالق في شيء من الأحياز، وذلك لأن الأرض إذا كانت كرة فالجهة التي هي فوق بالنسبة إلى سكان أهل المشرق هي تحت بالنسبة إلى سكان أهل المغرب وبالعكس، فلو كان الله تعالى مختصاً بشيء من الجهات لكان تعالى في جهة التحت بالنسبة إلى بعض الناس، وذلك بالاتفاق بيننا وبين الخصم محال، فثبت أنه يمتنع كونه تعالى مختصّاً بالجهة[١].

البرهان السادس: لو كان تعالى مختصّاً بشيء من الأحياز والجهات لكان مساوياً لسائر المتحيزات، وهذا محال، فذلك محال:

بيان الملازمة: أنه تعالى لو كان مختصاً بحيز لكان معنى كونه شاغلاً لذلك الحيز كونَهُ بحيث يمنع غيره عن أن يكون بحيث هو، ولو كان كذلك لكان متحيزاً، وقد بينا في الفصل المتقدم أن المتحيزات بأسرها متماثلة في تمام الماهية[٢]، فثبت أنه تعالى لو كان متحيزاً لكان مثْلاً لسائر المتحيزات، وإنما قلنا: إن ذلك محال؛ لأن المثلين يجب تساويهما في جميع اللوازم، فيلزم إما قدم الكل، وإما حدوث الكل، وذلك محال.

فإن قيل: حصول الشيء في الحيز وكونه مانعاً لغيره عن أن يحصل بحيث هو حكمٌ من أحكام الذات، ولا يلزم من الاستواء في الأحكام واللوازم الاستواءُ في الماهية.

---

(١) يقسم المشبهة الجهات إلى قسمين: ثابتة، أو إضافية، ويمثلون للثابتة بعلو السماء على الأرض مطلقاً، وليس فيها إلا العلو والسفل، وأما الإضافية ففيها الجهات الست، والمتأمل يرى أن هذا التقسيم لا يسلَّم ابتداءً، فليس من شرط الإضافية اختصاصها بالإنسان، بل هي متصورة معه لكل مخلوق.

(٢) تقدم (ص ٧٤).

والجواب من وجهين:

الأول: أن المتحيز حصلت له أحكام ثلاثة:

أحدها: كونه حاصل في الحيز شاغلاً له.

والثاني: كونه مانعاً لغيره أن يحصل بحيث هو.

والثالث: كونه بحال لو ضم إليه أمثاله لحصل حجم كبير ومقدار عظيم.

ولا شك أن كل ما يحصل في حيز فقد حصلت له هذه الأمور الثلاثة، إلا أن الذات الموصوفة بهذه الأحكام الثلاثة لا بد وأن يكون له في نفسه حجمية ومقدار حتى يستعدَّ بسبب تلك الحجمية والمقدار لقبول تلك الأحكام، ولا شك أن الحجمية والمقدار في نفسه معقول مشترك بين كل الأحجام، ثم إنا دللنا على أن هٰذا المفهوم المشترك يمتنع أن يكون صفة لشيء آخر، بل لا بد وأن يكون ذاتاً، وإذا كان كذٰلك فالمتحيزاتُ في ذواتها متماثلة، والاختلافُ إنما وقع في الصفات، وحينئذٍ يحصل التقريب المذكور.

الوجه الثاني: أن السؤال الذي ذكرتم إن صح فحينئذٍ لا يمكنكم القطع بتماثل الجواهر؛ لاحتمال أن يقال: الجواهر وإن اشتركت في الحصول في الحيز إلا أن هٰذا الاشتراك في حكم من الأحكام، والاشتراك في الحكم لا يقتضي الاشتراك في الماهية، وإذا لم يثبت كون الجواهر متماثلة فحينئذٍ لا يبعد في العقل وجود جواهرَ مختصةٍ بأحيازها على سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجها عن تلك الأحياز، وحينئذٍ لا يطرد دليل حدوث الأجسام في تلك الأشياء، وعلى هٰذا التقدير لا يمكنكم القطع بحدوث كل الأجسام.

البرهان السابع: أنه لو كان تعالى مختصاً بالحيز وبالجهة لكان عظيماً:

لأنه ليس في العقلاء من يقول: إنه مختص بجهة ومع ذٰلك فإنه في الحقارة مثل النقطة التي لا تقبل القسمة، ومثل الجزء الذي لا يتجزأ، بل كل من قال: إنه مختص بالجهة والحيز.. قال: إنه عظيم في الذات، وإذا كان كذٰلك فنقول:

الجانب الذي منه يحاذي يمين العرش إما أن يكون هو الجانب الذي منه يحاذي يسار العرش أو غيره، والأول باطل؛ لأنه إن عقل ذٰلك فلم لا يعقل أن يقال: إن يمين العرش عين يسار العرش حتى يقال: العرش على عظمه جوهر فرد وجزء لا يتجزأ، وذٰلك لا يقوله عاقل.

والثاني أيضاً باطل؛ لأن على هٰذا التقدير تكون ذات الله تعالى مركبة من الأجزاء.

ثم تلك الأجزاء إما أن تكون متماثلة الماهية أو مختلفة الماهية، والأول محال؛ لأن على هٰذا التقدير يكون بعض تلك الأجزاء المتماثلة متباعدة وبعضها متلاقية، والمثلان يصحُّ على كل واحد منهما ما يصح على الآخر، فعلى هٰذا يلزم القطع بأنه يصح على المتلاقيين أن يصيرا متباعدين، وعلى المتباعدين أن يصيرا متلاقيين، وذٰلك يقتضي جواز الاجتماع والافتراق على ذات الصانع، وهو محال.

والقسم الثاني وهو أن يقال: إن تلك الأجزاء مختلفة في الماهية، فنقول: كل جسم مركب من أجزاء فلا بد وأن ينتهي تحليل تركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد منها مبرأً عن هٰذا التركيب؛ لأن التركيب عبارة عن اجتماع الوحدات، فلولا حصول الوحدات لما عقل اجتماعها.

إذا ثبت هٰذا فنقول: إن كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة لا بد وأن يماسَّ كلُّ واحد منها بيمينه شيئاً وبيساره شيئاً آخرَ، لكن يمينه مثل يساره، وإلا لكان هو في نفسه مركباً، وكنا قد فرضناه غير مركب، هٰذا خلف، وإذا ثبت أن يمينه مثل يساره، وثبت أن المثلين لا بد وأن يشتركا في جميع اللوازم. . لزم القطع بأن ممسوس يمينه يصح أن يصير ممسوس يساره وبالعكس، ومتى صح ذٰلك فقد صح التفرُّق والانحلال على تلك الأجزاء، فحينئذٍ يعود الأمر إلى جواز الاجتماع والافتراق على ذات الله تعالى، وهو محال، فثبت أن القول بكونه في جهة من الجهات يفضي إلى هذه المحالات، فيكون القول به محالاً، وبالله التوفيق.

البرهان الثامن: لو كان علو الباري تعالى على العالم بالحيز والجهة لكان علو تلك الجهة أكمل من علو الباري تعالى:

وذٰلك لأن بتقدير أن تحصل ذات الله تعالى في يمين العالم أو يساره لم يكن موصوفاً بالعلو على العالم، أما تلك الجهة التي هي جهة العلو لا يمكن فرض وجودها خالياً عن هٰذا العلو، فثبت أن تلك الجهة عالية عن العالم لذاتها، وثبت أن الحاصل في تلك الجهة يكون عالياً على العالم لا لذاته، لكن تبعاً لكونه حاصلاً في تلك الجهة العالية على العالم، وإذا كان كذٰلك فحينئذٍ يلزم أن يكون الباري تعالى ناقصاً لذاته مستكمَلاً بغيره، وذٰلك محال، فثبت أنه يمتنع أن يكون علوه على العالم بالجهة والحيز، وذٰلك هو المطلوب، وبالله التوفيق.

الفصل الخامس
في حكاية الشبه العقلية
لمن أثبت كونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة

أما **الشبهة الأولى** لهم فهي أنهم قالوا: العالم موجود والباري موجود، وكل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه بجهة من الجهات الست[١]، ولما لم يكن الباري تعالى محايثاً للعالم وجب كونه تعالى مبايناً عن العالم بجهة من الجهات الست، وإذا ثبت ذلك وجب كونه تعالى مختصاً بجهة فوق[٢].

أما قولهم: إن كل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه بجهة.. فلهم فيه طريقان:

الأول: ادعاء البديهية فيه، إلا أنه سبق الكلام على هذه الطريقة في أول الكتاب[٣].

والطريق الثاني: أنهم يستدلون عليه وهو الطريق الذي اختاره ابن الهيصم في المناظرة التي حكاها عن نفسه مع الأستاذ أبي بكر محمد بن الحسين ابن فُوْرَك[٤].

---

(١) **المحايثة**: كون الشيء حيث الآخر؛ أي: حالًّا به لا ينفك عنه؛ كاللون والمتلون، والمباينة: كون الشيء خارجاً عن الآخر؛ ككل جسمين ثابتين، انظر بيان السؤال الخامس الآتي (ص ١٠٥).

(٢) وقد تصاغ الشبهة فيقال: الباري تعالى إما أن يكون قد خلق العالم في ذاته أو خارجاً عن ذاته، ولا يجوز أن يقال بالأول، وإلا كان محلاً للحوادث، وهو محال، وإن كان الثاني فإما أن يكون متصلاً به أو منفصلاً عنه، وعلى كلا التقديرين يجب أن يكون بجهة منه. انظر «أبكار الأفكار» (٢/ ٤٢) وقد أورد صيغاً أخرى أيضاً.

(٣) تقدم (ص ٤٦).

(٤) ومحمد بن الهيصم هو شيخ الكرامية في عصره، والأستاذ أبو بكر ابن فورك. بضم الفاء كما ذكر ابن خلكان في «وفيات الأعيان» (٤/ ٢٧٣)، وبفتحها كما قال الحافظ الزبيدي في «التاج» (ف ر ك). من كبار الآخذين عن الإمام الأشعري.
وهذه المناظرة ذكر الصفدي في «الوافي بالوفيات» أنها كانت بحضرة السلطان ابن سبكتكين، قال العلامة السبكي في «طبقات الشافعية» (٤/ ١٣١): (كان الأستاذ أبو بكر بن فورك كما عرفناه شديداً في الله، قائماً في نصرة الدين، ومن ذلك أنه فوَّق نحو المشبهة الكرامية سهاماً لا قبل لهم بها، فتحزَّبوا عليه، ونموا غير مرة وهو ينتصر عليهم، وآخر الأمر أنهم أنهوا إلى السلطان محمود بن

قال الشيخ: وأنا أذكر محصَّلَ تلك الكلمات على الترتيب الصحيح وأحسن وجه يمكن تقرير الشبهة به عليه[١]؛ وهو أن يقال[٢]:

لا شك أن كل موجودين في الشاهد فإن أحدهما لا بد وأن يكون محايثاً للآخر أو مبايناً عنه بالجهة، فكون كل موجودين في الشاهد كذلك إما أن يكون لخصوص كونه جوهراً، أو لخصوص كونه عرضاً، أو لأمر مشترك بين الجوهر والعرض، وذلك المشترك إما الحدوث أو الوجود، والكل باطل سوى الوجود، فوجب أن تكون العلة لذلك الحكم هو الوجود، والباري تعالى موجود، فوجب الجزم بأنه تعالى إما أن يكون محايثاً للعالم أو مبايناً عنه.

واعلم أن هذا الكلام لا يتم إلا بتقرير مقدمات نحن نذكرها ونذكر الوجوه التي يمكن ذكرها في تقرير تلك المقدمات.

أما **المقدمة الأولى** وهي قولنا: إن كون كل موجودين في الشاهد لا بد وأن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه بجهة.. حكمٌ لا بد له من علة، فالدليل عليه هو أن المعدومات لا يصحُّ فيها هذا الحكم، وهذه الموجودات يصح فيها هذا الحكم، فلولا امتياز ما صحَّ فيه هذا الحكم عما لا يصح فيه هذا الحكم بأمر من الأمور وإلا لما كان هذا الامتياز واقعاً.

= سبكتكين أن هذا الذي يؤلب علينا عندك أعظم منا بدعة وكفراً، وذلك أنه يعتقد أن نبينا محمداً ﷺ ليس نبياً اليوم، وأن رسالته انقطعت بموته، فاسأله عن ذلك، فعظم على السلطان هذا الأمر وقال: إن صح هذا عنه لأقتلنه...) إلى أن قال: (فلما أيست الكرامية وعلمت أن ما وشت به لم يتم، وأن حيلها ومكائدها قد وهت.. عدلت إلى السعي في موته، والراحة من تعبه، فسلطوا عليه من سمَّهُ، فمضى حميداً شهيداً).

(١) وقد ذهب بعض المشبهة إلى التشكيك بنزاهة الإمام الرازي في نقله لهذه المناظرة عمداً أو خطأً، ومن عرف الرازي رحمه الله تعالى ما كان ليخطر مثل هذا على باله، ولكن هبْ أنه فعل ذلك؛ فهل يمكن تقرير الشبهة بأحسن مما فعل المصنف؟! ولا نُبعد أن يكون قد قررها. كما قال. خيراً من ابن الهيصم نفسه، ثم بعد هذا المعوَّلُ على نقض البراهين التي دفعت هذه الشبهة، لا السباحة بعيداً وسوق النصوص التي يحيط بها المصنف. والله أعلم. أكثر مما يحيط بها المعترض!

(٢) في (أ) و(ب): (أن نقول) بدل (وهو أن يقال).

أما **المقدمة الثانية** وهي في بيان أن هٰذا الحكم لا يمكن تعليله بخصوص كونه جوهراً ولا بخصوص كونه عرضاً . . فالدليل عليه: أن المقتضي لهٰذا الحكم لو كان هو كونَهُ جوهراً لصدق على الجوهر أنه منقسم إلى ما يكون محايثاً لغيره وإلى ما يكون مبايناً عنه، ومعلوم أن ذٰلك محال؛ لأن الجوهر يمتنع أن يكون محايثاً لغيره، وبهٰذا الطريق يقتضي أن المقتضي لهٰذا الحكم ليس كونه عرضاً؛ لامتناع أن يكون العرض مبايناً لغيره بالجهة(١).

المقدمة الثالثة في بيان أن هٰذا الحكم غير معلل بالحدوث: **ويدلُّ عليه وجوه:**

الأول: أن الحدوث عبارة عن وجود سبقَهُ عدمٌ، والعدم السابق غير داخل في العليَّة، وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود.

الثاني: وهو الذي عوَّل عليه ابن الهيصم في المناظرة التي زعم أنها دارت بينه وبين الأستاذ أبي بكر ابن فَوُرك فقال: لو كان هٰذا الحكم معللاً بالحدوث لكان الجاهل بكون السماء محدثةً وجب أن يكون جاهلاً بأن السماء بالنسبة إلى سائر الموجودات التي في هٰذا العالم إما أن تكون محايثة لها أو مباينةً عنها بالجهة؛ لأن المقتضي للحكم إذا كان أمراً معيناً فالجاهل بذٰلك المقتضي يجب أن يكون جاهلاً بذٰلك الحكم، ألا ترى أن الوجود لما كان هو المستدعي للتقسيم إلى القديم والمحدث لا جرم كان اعتقاد أنه غير موجود مانعاً من التقسيم بالقدم والحدوث، ولما كان التقسيم إلى الأسود والأبيض معلقاً بكونه ملوناً كان اعتقاد أن الشيء غيرُ ملون مانعاً من اعتقاد التقسيم إلى الأسود والأبيض، ولما رأينا أن الدَّهري الذي يعتقد قدم السماوات والأرضين لا يمنعه ذٰلك من اعتقاد أن السماوات والأرضين إما أن تكون محايثةً وإما أن تكون مباينة بالجهة . . علمنا أن هٰذا الحكم غير معلل بالحدوث.

---

(١) فكما أن الجوهر والجوهر لا يتصور بينهما محايثة؛ لاستحالة اجتماع جوهرين من حيز واحد . . فكذلك لا يتصور مباينة العرض لغيره؛ إذ هو تابع في تصوره له؛ فبطل تعليل قولنا: (كل موجدين في الشاهد . .) بعلة كونه جوهراً، أو بعلة كونه عرضاً، ولا ننسى أن المصنف ما زال يقرر شبه الخصم.

الوجه الثالث في بيان أن المقتضي لهٰذا الحكم ليس هو الحدوث، وقد ذكره ابن الهيصم أيضاً في تلك المناظرة، وتقريره: أن كونه محدثاً وصفٌ يُعلم بالاستدلال، وكونه بحيث يجب أن يكون إما محايثاً أو مبايناً بالجهة حكمٌ معلوم بالضرورة، والوصف المعلوم ثبوتُهُ بالاستدلال لا يجوز أن يكون أصلاً للحكم الذي يعلم ثبوته بالضرورة، فثبت بهذه الوجوه أن المقتضي لهٰذا الحكم ليس هو الحدوث.

المقدمة الرابعة وهي في بيان أنه لما كان المقتضي لهذه الحكم في الشاهد هو الوجودَ، والباري تعالى موجود. . كان المقتضي لكونه تعالى إما محايثاً للعالم أو مبايناً عنه بالجهة حاصلاً في حقِّه، فكان هٰذا الحكم أيضاً حاصلاً هناك.

واعلم أنا نفتقر في هذه المقدمة إلى بيان أن الوجود حقيقةٌ واحدة في الشاهد وفي الغائب، وذٰلك يقتضي كون وجوده تعالى زائداً على حقيقته، فإنه ما لم تثبت هذه الأصول لم يحصل المقصود.

فهٰذا غاية ما يمكن ذكره في تقرير هذه الشبهة، ومن نظر في تقريرنا لهذه الشبه وفي تقريرهم لها. . علم أن التفاوت بينهما كبير، والله ولي التوفيق[1].

والجواب:

أن **مدار هذه الشبهة** على أن كل موجودين في الشاهد فلا بد أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه بالجهة، **وهذه المقدمة ممنوعة، وبيانه من وجوه:**

الأول: أن جمهور الفلاسفة يثبتون موجودات غير محايثة لهٰذا العالم الجسماني ولا مباينة له بالجهة، وذٰلك لأنهم يثبتون العقول والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة البشرية،

---

(١) وتجدر الإشارة قبل البدء برد هذه الشبهة إلى أن ابن الهيصم حاول جاهداً الدفاع عن مذهب الكرامية والمشبهة، حتى ادعى أن القول بالجهة إنما يعني به الهيصمية والكرامية صفة القيام بالنفس، وهو التماس عذر لشيخه محمد بن كرَّام، وقد قال العلامة الشهرستاني في «نهاية الإقدام» (ص ١٢٢): (وليس ينجيه ـ يعني ابن كرَّام ـ تزويرات ابن هيصم، فليس يريد بالجسمية القيامَ بالنفس، ولا بالجهة الفوقية علاءً، ولا بالاستواء استيلاءً، وإنما هو إصلاح مذهب لا يقبل الإصلاح، وإبرام معتقد لا يقبل الإبرام والإحكام، وكيف استوى الظل والعود أعوج، وكيف استوى المذهب وصاحب المقالة أهوج؟!).

ويثبتون الهيولى، ويزعمون أن هذه الأشياء موجوداتٌ غير متحيزة ولا حالَّة في المتحيز، ولا يصدق عليها أنها محايثةٌ لهٰذا العالم ولا أنها مباينة عنه بالجهة، وما لم نبطل هٰذا المذهب بالدليل لا يصحُّ القول بأن كل موجودين في الشاهد فإما أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه.

الثاني: أن جمهور المعتزلة يثبتون إراداتٍ وكراهات موجودةً لا في محل، ويثبتون فناءً لا في محل، وتلك الأشياء لا يصدق عليها أنها محايثة للعالم أو مباينة عن العالم بالجهة فما لم تبطلوا ذٰلك لا تتم دعواكم.

الثالث: أنا نقيم الدلالة على أن الإضافات موجودات في الأعيان، ثم نبين أنها يمتنع أن يقال: إنها محايثةٌ للعالم أو مباينة له بالجهة، وذٰلك يبطل كلامهم.

وإنما قلنا: إن الإضافات أعراض موجودات في الأعيان وذٰلك لأن المعقول من كون الإنسان أباً لغيره أو ابناً لغيره مغايرٌ لذاته المخصوصة؛ بدليل أنه يمكن تعقُّل ذاته مع الذهول عن كونه أباً أو ابناً، والمعلوم غيرُ ما هو غير معلوم، وأيضاً فإنه يمكن ثبوتُ ذات منفكة عن وصف الأبوة والبنوة مثل عيسى عليه السلام؛ فإنه ما كان أباً لأحد ولا ابناً لأحد، والثابت غيرُ ما هو غيرُ ثابت، فكونه أباً وابناً مغايرٌ لذاته المخصوصة، ثم هٰذا المغاير إما أن يكون وصفاً سلبياً أو ثبوتياً، والأول باطل؛ لأن عدم الأبوة هو الوصف السلبي، والأبوة رافعة له، ورافع العدم وجودٌ، فثبت أن الأبوة وصف وجوديٌّ مغايرٌ لذات الأب[١].

إذا ثبت هٰذا فنقول: إنه يستحيل أن يقال: الأبوة محايثةٌ لذات الأب، وإلا لزم أن يقال: إنه قام بنصف الأب نصف الأبوة وبثلثه ثلث الأبوة، ومعلوم أن ذٰلك باطل،

---

(١) وجوه هذا البيان إلزامات لمن يقول ويسلم بالمقدمات، وإلا فالإمام الرازي نفسه يخالف في كثير منها، فتقريره لكون الإضافات موجودات في الأعيان، فهي وصف وجودي لا عدمي.. قد صرَّح هو في «المحصول» (٥/٥٩٦) أنها ليست أموراً وجودية، وقدَّم التعليل بالحكمة على التعليل بها، والمتأمل يرى أن هذه الإضافات هي إضافات ذهنية لا وجود لها في الأعيان.

ومحال أن يقال: إنها مباينة عن ذات الأب مباينةً بالجهة والحيز، وإلا لزم كون الأبوة جوهراً قائماً بذاته مبايناً عن ذات الأب بالجهة[١]، وذلك أيضاً محال، فثبت بهذا الدليل وجودُ موجود لا يمكن أن يقال: إنه محايث لذات الإنسان أو يقال: إنه مباين له بالجهة، وإذا ثبت ذلك بطل قولهم[٢].

السؤال الثاني: سلمنا أن كل موجودين في الشاهد فلا بد وأن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه بالجهة، لكن كونُ الشيء بحيث يصدق عليه قولنا: إما أن يكون كذا وإما أن يكون كذا.. إشارةٌ إلى كونه قابلاً للانقسام إليهما، لكن قبول القسمة حكم عدمي، والعدم لا يعللُ[٣].

إنما قلنا: إن قبول القسمة حكمٌ عدمي؛ لأن أصل القبول حكمٌ عدمي، فوجب أن يكون قبول القسمة حكماً عدمياً.

إنما قلنا: إن أصل القبول حكمٌ عدمي؛ لأنه لو كان أمراً ثابتاً لكان صفة من صفات الشيء المحكوم عليه بكونه قابلاً، والذات قابلة لتلك الصفة القائمة بها، فيكون قبولُ ذلك القبول زائداً عليه، ولزم التسلسل.

وإنما قلنا: إنه لما كان أصل القبول عدمياً كان قبول القسمة أيضاً عدمياً؛ لأن قبول القسمة قبول مخصوص، فتلك الخصوصية إن كانت صفة موجودة لزم قيام الموجود بالمعدوم، وهو محال، وإن كانت عدمية لزم القطع بأن قبول القسمة عدمي، وإذا ثبت أنه حكم عدمي امتنع تعليله؛ لأن العدم نفيٌّ محض، فكان التأثير فيه محالاً، فثبت أن قبول القسمة لا يمكن تعليله.

السؤال الثالث: هب أنه من الأحكام المعللة؛ فلِمَ لا يجوز أن يكون ذلك معللاً بخصوص كونه جوهراً أو بخصوص كونه عرضاً؟

---

(١) قوله (بالجهة) سقط من (أ).

(٢) فإذن؛ لا يُسلم حكم الخصم (كل موجودين فلا بد...)؛ لأن في الشاهد فضلاً عن الغائب أشياءَ موجودةً لا هي محايثة لغيرها ولا مباينة عنها، والمتأمل يرى تفاوت الاستدلال عند المصنف رحمه الله، فبعضه مما لا يسلم هو به، ويكفينا هذا ما سيأتي من تنزلّاته الجدلية.

(٣) كون العدم لا يعلَّل ولا يعلَّل به موضعُ خلاف، والإمام الرازي لا يبعده كما سيصرح بذلك قريباً، وينظر هذا في حديثه عن تراجح الأقيسة والعلة في «المحصول».

قوله: لأن كونه جوهراً يمنع من المحايثة وكونه عرضاً يمنع من المباينة بالجهة، وما كان علة لقبول الانقسام إلى قسمين يمتنع كونه مانعاً من أحد القسمين.

قلنا: ما الذي تريدون بقولكم: الموجود في الشاهد ينقسم إلى المحايث والمباين بالجهة؟

إن أردتم به أن الموجود في الشاهد قسمان؛ أحدهما هو الذي يكون محايثاً لغيره وهو العرض، والثاني يجب أن يكون مبايناً لغيره بالجهة وهو الجوهر.. فهٰذا مسلَّم، لكنه بالحقيقة إشارة إلى حكمين مختلفين معللين بعلتين مختلفتين؛ فإن عندنا وجوبَ كونه محايثاً لغيره معلَّلٌ بكونه عرضاً، ووجوبَ كون القسم الثاني مبايناً عن غيره بالجهة معلَّلٌ بكونه جوهراً، فبطل قولكم: إن خصوص كونه عرضاً وجوهراً لا يصلحان لعليَّةِ هٰذا الحكم[1].

وأما إن أردتم به أن إمكان الانقسام إلى هذين القسمين حكمٌ واحد، وأنه ثابت في جميع الموجودات التي في الشاهد.. فهٰذا باطل[2]؛ لأن إمكان الانقسام إلى هذين القسمين لم يثبت في شيء من الموجودات التي في الشاهد فضلاً عن أن يثبت في جميعها؛ لأن كل موجود في الشاهد فهو إما جوهر وإما عرض، فإن كان جوهراً امتنع أن يكون محايثاً لغيره، فلم يكن قابلاً لهٰذا الانقسام، وإن كان عرضاً امتنع أن يكون مبايناً لغيره بالجهة، فلم يكن قابلاً لهٰذا الانقسام، فثبت بما ذكرنا أن الذي قالوه مغالطة.

والحاصل: أن هٰذا المستدلَّ أوهم أن قوله: الموجود في الشاهد إما أن يكون محايثاً لغيره أو مبايناً عنه بالجهة.. إشارةٌ إلى حكم واحد، ثم بنى عليه أنه لا يمكن تعليل ذٰلك الحكم بخصوص كونه جوهراً ولا بخصوص كونه عرضاً، ونحن بيَّنَّا أنه إشارة إلى حكمين مختلفين معلَّلين بعلتين مختلفتين.

السؤال الرابع: سلمنا أنه لا يمكن تعليل هٰذا الحكم بخصوص كونه جوهراً ولا بخصوص كونه عرضاً؛ فلِمَ قلتم: إنه لا بد من تعليله إما بالحدوث وإما بالوجود؟ وما الدليل على هٰذا الحصر؟

---

(١) إذ الخصم يدعي أن العليَّة هي الوجود كما سبق (ص ٩٩).

(٢) في (أ) و(ب): (وهذا باطل).

أقصى ما في الباب أن يقال: سبرنا وبحثنا فلمْ نجد قسماً آخر، إلا أنا بيَّنَّا في الكتب المطولة أن **عدمَ الوجدان لا يدلُّ على عدم الوجود**، وشرحنا أن هٰذا السؤال هادم لكلِّ دليل مبني على تقسيمات منتشرة غير منحصرة بين النفي والإثبات.

السؤال الخامس: سلمنا أن عدم الوجدان يدلُّ على عدم الوجود، لكن لا نسلم أنا ما وجدنا لهٰذا الحكم علة سوى الحدوث والوجود.

بيانه من وجهين:

الأول: أنه من المحتمل أن يقال: المقتضي لقولنا: إن الشيء إما أن يكون محايثاً للعالم أو مبايناً عنه بالجهة.. هو كونُهُ بحيث تصح الإشارة الحسية إليه؛ وذٰلك لأن كل شيئين تصحُّ الإشارة الحسية إليهما فإما أن تكون الإشارة إلى أحدهما نفس الإشارة إلى الآخر، وذٰلك كما في اللون والمتلون، وهٰذا هو المحايثة، وإما أن تكون الإشارة إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر، وهٰذا هو المباينة بالجهة، فثبت أن المقتضي لقبول هذه القسمة هو كون الشيء مشاراً إليه بحسب الحسِّ، وعلى هٰذا التقدير ما لم يقيموا الدلالة على أنه مشارٌ إليه بحسب الحسِّ لا يمكن أن يقال: إنه بحيث أن يكون إما محايثاً للعالم أو مبايناً عنه بالجهة، لكن كونه تعالى مشاراً إليه بحسب الحسِّ هو نفس ما وقع النزاع فيه، وحينئذٍ يتوقف صحة المطلوب، وذٰلك يقتضي الدور، وهو باطل[1].

الثاني: لا شك أن ما سوى الله تعالى إما أن يكون محايثاً لغيره أو مبايناً عن غيره بالجهة، ولا شك أن الله سبحانه مخالف لهذين القسمين بحقيقته المخصوصة؛ إذ لو لم يكن مخالفاً بحقيقته المخصوصة لكان إما مثلاً للجواهر أو مثلاً للأعراض، ويلزم منه كونه تعالى محدَثاً كما أن الجواهرَ والأعراض محدثةٌ، وذٰلك محال.

وإذا ثبت هٰذا فنقول: لا شك أن الجواهر والأعراض مشتركة في الأمر الذي به وقعت المخالفة بينهما وبين ذات الباري تعالى، فلِمَ لا يجوز أن يكون المقتضي لقبول الانقسام إلى المحايث وإلى المباين هو ذٰلك الأمر؟

---

(١) كان يمكن للخصم أن يقول: كل مشار إليه بالحسِّ فهو إما أن يكون محايثاً للعالم أو مبايناً عنه بالجهة، ومعلوم أننا لا نسلم بكونه سبحانه مشاراً إليه بالحسِّ، ومن هنا التبست قضيتهم بالدور، ولكنه على مذهب الخصم تعالى وجلَّ مشار إليه بالحس؛ كيف وهو أصل الخلاف؟ وصح تعليل الحكم بالإشارة الحسية، فكيف حصر الخصم علة الحكم بالحدوث أو الوجود فقط؟!

وعلى هٰذا التقدير سقط قولهم: إنه لا مشترك بين الجواهر وبين الأعراض إلا الحدوث وإلا الوجود(١).

السؤال السادس: سلمنا الحصر، فلِمَ لا يجوز أن يكون المقتضي لهٰذا الحكم الحدوث؟

قوله أولاً: الحدوث ماهية مركبة من العدم والوجود.

قلنا: كل محدث فإنه يصدق كونه قابلاً للعدم والوجود، وأيضا كون الشيء منقسماً إلى المحايث والمباين معناه كونُهُ قابلاً للانقسام إلى هذين القسمين، فالقابلية إن كانت صفة وجودية كانت في الموضعين كذٰلك(٢)، وإن كانت عدمية فكذٰلك، ولا يبعد تعليل عدم بعدم.

أما قوله ثانياً: لو كان المقتضي لهٰذا الحكم هو الحدوث لكان الجهل بحدوث الشيء يوجب الجهل بهٰذا الحكم.

قلنا: الكلام عليه من وجهين:

الأول: لِمَ قلتم: إن الجهل بالمؤثر يوجب الجهل بالأثر؟ ألا ترى أن جهل الناس بأسباب المرض والصحة لا يوجب جهلهم بحصول المرض والصحة، وجهل نفاة الأعراض بالمعاني الموجبة لتغير أحوال الأجسام لا يوجب جهلهم بتلك التغيرات، وجهل الدَّهري بكونه تعالى قادراً على الخلق والتكوين لا يوجب جهله بوجود هٰذا العالم.

الثاني: لو كان الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول لكان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، وعلى هٰذا التقدير لو كان المقتضي لكون الموجودين في الشاهد إما متحايثين أو متباينين بالجهة هو الوجود. (٣) لزم في كل من علم كون الشيء موجوداً أن يعلم

---

(١) أي لا بد من وجود أمرٍ مشترك بين الجواهر والأعراض غير الحدوث والوجود وهو مع هذا مخالف لذات الباري عز وجل، لكيلا يكون مثْلاً لها.

(٢) الموضع الأول: قابلية انقسام المحدث إلى العدم والوجود، والموضع الثاني: قابلية انقسام الشيء إلى المحايث والمباين.

(٣) وهو قول الخصم، إذ الوجود هو علة هذا الحكم عنده.

وجوب كونه إما محايثاً للعالم أو مبايناً له، لكن الجمهور الأعظم وهو أهل التوحيد يعتقدون أنه تعالى موجود ولا يعلمون أنه تعالى لا بد وأن يكون إما محايثاً للعالم أو مبايناً له، فوجب على هٰذا المساق ألا يكون المقتضي لهٰذا الحكم هو كونَهُ تعالى موجوداً.

وهٰذا السؤال قد أورده الأستاذ أبو بكر ابن فُورك من أصحابنا على محمد ابن الهيصم، ولم يقدر أن يذكر عنه جواباً سوى أن قال: (يمتنع أن يحصل العلم بالأثر ولا يحصل العلم بالمؤثر، ولا يمتنع أن يحصل العلم بالمؤثر مع الجهل بالأثر)[1]، وطال كلامه في تقرير هٰذا الفرق، ولم يظهر منه شيء معلوم يمكن حكايته.

قوله ثالثاً: إن كونه محدثاً وصفٌ استدلالي، وكونه إما محايثاً أو مبايناً أمر معلوم بالبديهة، والوصف الاستدلاليُّ يجوز أن يكون علةً للحكم المعلوم بالبديهة.

قلنا: هٰذا ممنوع؛ فإنا بيَّنَّا أن المؤثِّرَ في كثير من الأشياء استدلاليٌّ والأثرَ بديهيٌّ.

السؤال السابع: سلمنا أن المؤثر في هٰذا الحكم ليس هو الحدوث، وأنه هو الوجود، لكن لِمَ قلتم: إنه يلزم حصوله في حق الله تعالى؟

بيانه: وهو أن المطلوب إنما يلزم لو كان الوجود أمراً واحداً في الشاهد وفي الغائب، أما إذا لم يكن الأمر كذٰلك، بل كان وقوع لفظ الموجود على الشاهد وعلى الغائب ليس إلا بالاشتراك اللفظي.. كان هٰذا الدليل ساقطاً بالكلية.

ثم إن الكرامية لا يمكنهم أن يقولوا: إن الوجود في الغائب والشاهد واحد، إذ لو كان كذٰلك لزمهم إما القول بكون الباري تعالى مثلاً للمحدثات من جميع الوجوه، أو القول بأن وجوده زائد على ماهيته، والقوم لا يقولون بهذين الكلامين.

السؤال الثامن: سلمنا أن ما ذكرتم يدلُّ على أن الوجود هو العلة لهٰذا الحكم، لكن هٰهنا دليلٌ آخر يمنع منه؛ وهو أن المقتضي لقبول الانقسام إلى الجوهر والعرض لو كان

---

(١) في (أ) و(ب): (يمتنع أن يحصل العلم بالأثر مع الجهل بالمؤثر، أما لا يمتنع أن يحصل العلم بالمؤثر مع الجهل بالأثر).

هو الوجود لزم في الجوهر وحده أن يقبل الانقسام إلى الجوهر وإلى العرض، وأنه محال، ولزم أيضاً في العرض وحده أن يقبل الانقسام إلى الجوهر والعرض، ومعلوم أن ذٰلك محال[١].

فإن قالوا: إن كل جوهر وعرض فإنه يصحُّ كونُهُ منقسماً إلى هذين القسمين نظراً إلى كونه موجوداً، وإنما يمتنع ذٰلك الانقسام نظراً إلى مانع منفصل، وهو خصوصية ماهيته.

قلنا: فهٰذا اعتراف بأنه لا يلزم من كون الوجود علةً لصحة أمر من الأمور أن يصحَّ ذٰلك الحكم على كل ما كان موصوفاً بالوجود، وإن اقتضى[٢] كونَ الشيء إما محايثاً لغيره وإما مبايناً عنه إلا أن خصوصية ذاته تعالى كانت مانعةً من هٰذا الحكم. . فلم يلزمْ من كونه تعالى موجوداً كونُهُ بحيث يكون إما محايثاً للعالم أو مبايناً عنه بالجهة.

السؤال التاسع: أن ما ذكروه من الدليل قائم في صور كثيرة مع أن النتيجة اللازمة عنه باطلة قطعاً، وذٰلك يدلُّ على أن هٰذا الدليل منقوض.

وبيانه من وجوه:

الأول: أن كل ما سوى الله تعالى فهو محدث، فتكون صحة الحدوث حكماً مشتركاً بينهما، فنقول: هذه الصحة حكم مشترك، فلا بد لها من علة مشتركة، والمشترك إما الحدوث أو الوجود، فلا يمكن أن يكون المقتضي لصحة الحدوث هو الحدوثَ؛ لأن صحة الحدوث سابقة على الحدوث بالرتبة، والسابق بالرتبة على الشيء لا يمكن تعليله بالمتأخر عن الشيء، فثبت أن صحة الحدوث غيرُ معلَّلة بالحدوث، فوجب كونها معلَّلةً بالوجود، والله موجود، فوجب أن يثبت في حقه تعالى صحة الحدوث، وهو محال.

الثاني: أن كل موجود في الشاهد فهو إما حجم أو قائم بالحجم، ثم نذكر التقسيم إلى آخره حتى يلزم أن يكون الباري تعالى إما حجماً أو قائماً بالحجم، والقوم لا يقولون بذٰلك.

---

(١) والسبب في هذا اللزوم أن كلاً من الجوهر والعرض يتصف بصفة الوجود التي يعللون بها.

(٢) أي: الوجود المعلّل به.

الثالث: أن كل موجودين في الشاهد فلا بد وأن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه في أي جهة كان، ثم نذكر التقسيم المتقدم حتى يظهر أن هٰذا الحكم معلل بالوجود، والباري تعالى موجود، فيلزم أن يصحَّ على الباري تعالى كونه محايثاً للعالم أو مبايناً عنه من أي جانب كان من جوانب العالم، وذٰلك يقتضي ألا يكون اختصاص الله تعالى بجهة فوق واجباً، بل يلزم صحةُ الحركة على ذات الله من الفوق إلى السفل، وكلُّ ذٰلك عند القوم محال.

الرابع: أن كل موجودين في الشاهد فإنه يجب أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه بالجهة، والمباين بالجهة لا بد وأن يكون إما جوهراً فرداً أو يكون مركباً من الجواهر، فكون كل موجودين في الشاهد على أحد هذه الأقسام الثلاثة ـ أعني: كونه عرضاً وجوهراً فرداً وجسماً مؤتلفاً ـ لا بد وأن يكون حكماً معلَّلاً بالوجود، فوجب أن يكون الباري تعالى على أحد هذه الأقسام الثلاثة، والقوم ينكرون ذٰلك؛ لأنه تعالى عندهم ليس بعرض، ولا بجوهر فرد، ولا بجسم مؤتلف مركب من الأجزاء والأبعاض.

الخامس: أن كل موجود يفرض مع العالم فإما أن يكون سارياً في العالم، أو أزيد منه في المقدار، أو مساوياً له في المقدار، أو أنقص منه في المقدار، فانقسامُ الموجود في الشاهد إلى هذه الأقسام الأربعة حكمٌ لا بد له من علة، ولا علة إلا الوجود، والباري تعالى موجود، فوجب أن يكون الباري تعالى على أحد هذه الأقسام الأربعة، والقوم لا يقولون به، فثبت بما ذكرنا أن هذه الشبهة منقوضة.

واعلم أنا إنما طولنا في الكلام على هذه الشبهة لأن القوم يعولون عليها، ويظنون أنها حجة قوية قاهرة، ونحن بعد أن بالغنا في تنقيحها وتقريرها أوردنا عليها هذه الأسئلة القاهرة والاعتراضات القادحة، ونسأل الله العظيم أن يجعل هذه التدقيقات والتحقيقات سبباً لمزيد الأجر والثواب بمنّه وفضله.

الشبهة الثانية للكرامية في إثبات كونه تعالى في الجهة:

قالوا: ثبت أنه تعالى تجوز رؤيته، والرؤية تقتضي مواجهة المرئي أو مواجهة شيء يواجهه، وذٰلك يقتضي كونه تعالى بجهة مخصوصة[1].

---

(١) في (أ): (محيط بجهة مخصوصة).

والجواب: اعلم أن المعتزلة والكرامية توافقا في أن كل مرئي لا بد وأن يكون في جهة إلا أن المعتزلة قالوا: لكنه ليس في الجهة، فوجب ألا يكون مرئياً، والكرامية قالوا: لكنه مرئي، فوجب أن يكون في الجهة[1].

وأصحابنا رحمهم الله نازعوا في هذه المقدمة، وقالوا: لا نسلم أن كل مرئي فإنه مختص بالجهة، بل لا نزاع في أن الأمر في الشاهد كذٰلك، ولِمَ قلتم أن كل ما كان في الشاهد حاصلاً وجب أن يكون الأمر في الغائب كذٰلك؟

وتقريره: أن هذه المقدمة إما أن تكون مقدمة بديهيةً أو استدلالية، فإن كانت بديهية لم يكن بنا في إثبات[2] كونه تعالى مختصاً بالجهة حاجةٌ إلى هٰذا الدليل؛ وذٰلك لأنه ثبت في الشاهد أن كل قائم بالنفس فهو مختص بالجهة، وثبت أن الباري تعالى قائم بالنفس، فوجب القطع بأنه مختص بالجهة؛ لأن العلم ضروري حاصل بأن كل ما ثبت في الشاهد وجب أن يكون الحال في الغائب كذٰلك، وإذا كان هٰذا الوجه حاصلاً في إثبات كونه تعالى في الجهة بكونه مرئياً، ثم إثبات أن كل مرئي فهو مختص بالجهة. . تطويلاً من غير فائدة ومن غير مزيد شرح وبيان.

وأما إن قلنا بأن قولنا: كل مرئي فهو مختص بالجهة ليست مقدمة بديهية، بل هي مقدمة استدلالية. . فحينئذٍ ما لم يذكروا على صحتها دليلاً لا تصير هذه المقدمة يقينيةً والله أعلم، وأيضاً فكما أنا لا نعقل مرئياً في الشاهد إلا إذا كان مقابلاً أو في حكم المقابل للرائي فكذٰلك لا نعقل مرئياً إلا إذا كان صغيراً أو كبيراً ممتداً في الجهات مؤتلفاً

---

(١) وقد قال إمامنا الغزالي رحمه الله تعالى عن ذلك في «الاقتصاد» (ص ١٤١): (وهؤلاء ـ يعني المعتزلة ـ تغلغلوا في التنزيه محترزين من التشبيه فأفرطوا، والحشوية أثبتوا الجهة احترازاً من التعطيل فشبَّهوا، فوفَّق الله تعالى أهل السنة للقيام بالحق، فتفطنوا للمسلك القصد، وعرفوا أن الجهة منفية؛ لأنها للجسمية تابعة وتتمة، وأن الرؤية ثابتة؛ لأنها رديف العلم وقريبه وهي له تكملة، فانتفاء الجسمية أوجب انتفاء الجهة التي هي من لوازمها، وثبوت العلم أوجب ثبوت الرؤية التي هي من روادفه أو تكملاته، ومشاركة له في خاصيتها، وهي أنها لا توجب تغيراً في ذات المرئي، بل تتعلق به على ما هو عليه كالعلم، ولا يخفى على عاقل أن هذا هو الاقتصاد في الاعتقاد).

(٢) في (ط): (لم يكن في إثبات. . .).

من الأجزاء، وهم يقولون: إنه تعالى يرى لا صغيراً ولا كبيراً ممتداً في الجوانب والأحياز، فإذا جاز لكم أن تحكموا بأن الغائب مخالفٌ للشاهد في هٰذا الباب.. فلِمَ لا يجوز لنا أيضاً أن المرئي في الشاهد وإن وجب كونه مقابلاً للرائي إلا أن المرئي في الغائب لا يجوز أن يكون كذٰلك(١)؟

(١) ولعل عناد الخيال في في إلحاحه بطلب صورة مرئية ممثلة بجهة عند سماع أخبار الرؤية؛ كقوله سبحانه وتعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، وقوله عليه أزكى الصلاة والتسليم: «إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته».. يحتم علينا الوقوف بكلمة عجلى في إيضاح مذهب أهل السنة والجماعة في قضية النظر إلى وجه الكريم سبحانه، وإليك نصّاً نفيساً لحجة الإسلام إمامنا الغزالي رضي الله عنه أورده في غير مظانِّه، بعد تقريره أن أجلَّ اللذات وأعلاها معرفة الله تعالى في كتاب المحبة والشوق من كتب «إحياء علوم الدين» (٤/ ٣١٢) حيث قال:

(اعلم أن المدركات تنقسم إلى ما يدخل في الخيال؛ كالصور المتخيلة والأجسام المتلونة والمتشكلة من أشخاص الحيوان والنبات، وإلى ما لا يدخل في الخيال؛ كذات الله تعالى، وكل ما ليس بجسم؛ كالعلم والقدرة وغيرها. ومن رأى إنساناً ثم غضَّ بصره وجد صورته حاضرة في خياله كأنه ينظر إليها، ولكن إذا فتح العين وأبصر أدرك تفرقة بينهما، ولا ترجع التفرقة إلى اختلاف الصورتين؛ لأن الصورة المرئية تكون موافقة للمتخيلة، وإنما الافتراق بمزيد الوضوح والكشف...

وبين الأولى والثانية من التفاوت في مزيد الكشف والإيضاح ما بين المتخيل والمرئي... فإذنْ؛ الرؤية حق؛ بشرط ألا يفهم من الرؤية استكمال الخيال في متخيل متصوَّر مخصوص بجهة ومكان، فإن ذلك مما يتعالى عنه رب الأرباب علواً كبيراً، بل كما عرفته في الدنيا معرفة حقيقية تامة من غير تخيل وتصور وتقدير شكل وصورة.. فتراه في الآخرة كذلك، بل أقول: المعرفة الحاصلة في الدنيا بعينها هي التي تُستكمل فتبلغ كمال الكشف والوضوح وتنقلب مشاهدة، ولا يكون بين المشاهدة في الآخرة والمعلوم في الدنيا اختلاف، إلا من حيث زيادة الكشف والوضوح...، فإذا لم يكن في معرفة الله تعالى إثبات صورة وجهة فلا يكون في استكمال تلك المعرفة بعينها وترقيها في الوضوح إلى غاية الكشف أيضاً جهة وصورة؛ لأنها هي بعينها لا تفترق منها إلا في زيادة الكشف...، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا﴾ [التحريم: ٨] إذ تمام النور لا يؤثر إلا في زيادة الكشف، ولهذا لا يفوز بدرجة النظر والرؤية إلا العارفون في الدنيا؛ لأن المعرفة هي البَذْر الذي ينقلب في الآخرة مشاهدة كما تنقلب النواة شجرة والحب زرعاً، ومن لا نواة في أرضه كيف يحصل له نخل؟! ومن لم يزرع الحب فكيف يحصد الزرع؟! فكذلك من لم يعرف الله تعالى في الدنيا فكيف يراه في الآخرة؟!).

الشبهة الثالثة: تمسكوا برفع الأيدي إلى السماء، قالوا: وهٰذا شيء يفعله جميع أرباب الملل والنحل، فدلَّ على أنه تقرَّر في عقول جميع الخلق كونُ الإلٰه في جهة فوق.

والجواب: أن هٰذا معارض بما تقرَّر في جميع عقول الخلق أنهم عند تعظيم خالق العالم يضعون جباههم على الأرض، ولما لم يدلَّ هٰذا على كون خالق العالم في الأرض لم يدلَّ ما ذكروه على أنه في السماء.

وأيضاً فالخلق إنما يقدمون على رفع الأيدي إلى السماء لوجوه أخرى وراء اعتقادهم أن خالق العالم في السماء.

فالأول: أن أعظم الأشياء نفعاً للخلق ظهور الأنوار، وإنما تظهر من جانب السماوات.

والثاني: أن مبنى حياة الخلق على استنشاق النَّفَس، وليس ذٰلك إلا استنشاق الهواء، والهواء ليس بموجود إلا فوق الأرض، فلهٰذا السبب كان فوق الأرض أشرفَ وأعزَّ مما تحت الأرض.

الثالث: أن نزول الغيث من جهة فوق.

ولما كانت هذه الأشياء التي هي أصول منافع الخلق إنما تنزل من جانب السماوات.. لا جرم كان ذٰلك الجانب عندهم أشرف، وتعلُّقُ الخاطر بالأشرف أقوى من تعلقه بالأخس، وهٰذا هو السبب في رفع الأيدي إلى السماء.

وأيضاً أنه تعالى جعل العرش قبلة لدعائنا كما جعل الكعبة قبلة لصلواتنا.

وأيضاً أنه تعالى جعل الملائكة وسائط في مصالح هٰذا العالم، قال تعالى: ﴿فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا ۝٥﴾ [النازعات: ٥]، وقال: ﴿فَٱلْمُقَسِّمَٰتِ أَمْرًا ۝٤﴾ [الذاريات: ٤]، وأجمعوا على أن جبريل عليه السلام ملك الوحي والتنزيل والنبوة، وميكائيلَ ملك الأرزاق، وملكَ الموت ملك الوفاة، وكذا القول في سائر الأمور، وإذا كان الأمر كذٰلك لم يبعد أن يكون الغرض من رفع الأيدي إلى السماء رفعَ الأيدي إلى الملائكة، والله أعلم[١].

(١) وانظر حِكَماً لرفع الأيدي إلى السماء في «الاقتصاد» (ص ١١٤).

الفصل السادس

اعلم أن المشهور من قدماء الكرامية إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى، إلا أنهم يقولون: لا نريد به كون الله مؤلفاً من الأجزاء ومركباً من الأبعاض، بل نريد به كونه تعالى قائماً بالنفس غنياً عن المحل[١]، وعلى هٰذا التقدير فإنه يصير النزاع في أنه تعالى جسم أم لا نزاعاً لفظياً، هٰذا حاصل ما قيل في هٰذا الباب.

إلا أنا نقول: كل ما كان مختصاً بحيز وجهة ويمكن أن يشار إليه بالحسِّ فذٰلك المشارُ إليه إما ألا يبقى منه في شيء من جوانبه الستِّ شيء أو يبقى.

فإن لم يبقَ في جوانبه الست شيء فهٰذا يكون كالجوهر الفرد، وكالنقطة التي لا تتجزأ، ويكون في غاية الصغر والحقارة، ولا أظن عاقلاً يرضى أن يقول: إن إلٰه العالم كذٰلك.

وأما إن بقي منه شيء في جوانبه الست أو في أحد هذه الجوانب فهٰذا يقتضي كونَهُ مؤلفاً مركباً من الجزأين أو أكثر، وأقصى ما في الباب أن يقول قائل: إن تلك الأجزاءَ لا تقبل التفرق والانحلال، إلا أن هٰذا لا يمنع من كونه في نفسه مركباً مؤلفاً؛ كما أن الفلسفيَّ لما اعتقد في الفلك أنه لا يقبل الخرق والتمزق فإن ذٰلك لا يمنعه من اعتقاد كونه جسماً طويلاً عريضاً عميقاً.

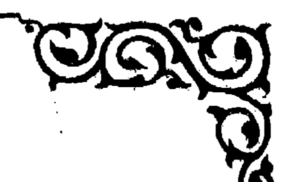
فثبت أن هؤلاء الكراميةَ لما اعتقدوا فيه كونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة، ومشاراً إليه بحسب الحسِّ، واعتقدوا فيه تعالى أنه ليس في الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد والنقطة التي لا تقبل التجزُّؤ. وجب أن يكونوا قد اعتقدوا فيه تعالى كونه ممتداً في الجوانب أو في بعض الجوانب، ومن قال ذٰلك فقد اعتقد فيه تعالى كونه مركباً مؤلفاً، فكان امتناعه عن إطلاق لفظ المؤلف والمركَّب امتناعاً عن مجرد هٰذا اللفظ مع كونه معتقداً لمعناه مقرّاً به، فثبت أنهم لما أطلقوا عليه لفظ الجسم لأجل أنهم اعتقدوا فيه

(١) انظر «نهاية الإقدام» (ص ١٠٤، ١٢٢)، وانظر تعليقاً (ص ١٠١)، ففيه الحديث عن هذا الزعم.

تعالى كونه طويلاً عريضاً عميقاً ممتداً في الجهات، فثبت أن امتناعهم عن هٰذا الكلام لمحض التقية والخوف، وإلا فهم يعتقدون كونه تعالى مركباً مؤلفاً.

فهٰذا تمام الكلام في القسم الأول من هٰذا الكتاب، وهو القسم المشتمل على الوجوه العقلية، وبالله التوفيق.



القسم الثاني

من هذا الكتاب
في تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات

والكلام فيه مرتب على مقدمة وفصول:



أما المقدمة: فهي في بيان أن جميع فرق الإسلام مقرُّون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار.

أما في القرآن فبيانه من وجوه:

الأول: وهو أنه ورد في القرآن ذكرُ الوجه وذكر العين وذكر الجنب الواحد وذكر الأيدي وذكر الساق الواحد، فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة، وله جنب واحد وعليه أيدٍ كثيرة، وله ساق واحد، ولا نرى في الدنيا شخصاً أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة، ولا أعتقد أنَّ عاقلاً يرضى بأن يصف ربَّهُ بهذه الصفة.

الثاني: أنه ورد في القرآن أنه تعالى نور السماوات والأرض، كل عاقل يعلم بالبديهة أن إله العالم ليس هو هذا الشيء المنبسط على الجدران والحيطان، وليس هذا هو النور الفائض من جرم الشمس والقمر والنار، فلا بد لكل واحد ههنا من أن يفسر قوله: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥] بأنه منوِّرُ السماوات والأرض، أو بأنه هادي أهل السماوات والأرض، أو بأنه مصلح مهمات السماوات والأرض، وكل ذلك تأويل.

الثالث: قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾ [الحديد: ٢٥]، ومعلوم أن الحديد ما نزل جرمه من السماء إلى الأرض، وقال: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾ [الزمر: ٦]، ومعلوم أن الأنعام ما نزلت من السماء إلى الأرض.

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، وقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، وقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]، فإن كل عاقل يعلم أن المراد منه القرب بالعلم والقدرة الإلهية.

الخامس: قوله تعالى: ﴿وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب﴾ [العلق: ١٩]، فإن هذا القرب ليس إلا بالطاعة والعبودية، فأما القرب بالجهة فمعلوم بالضرورة أنه لا يحصل بسبب السجود.

السادس: قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، وقال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ ﴿٨٥﴾﴾ [الواقعة: ٨٥].

السابع: قال تعالى: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [البَقَرَة: ٢٤٥]، ولا شك أنه لا بد فيه من التأويل.

الثامن: قال تعالى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النّحل: ٢٦]، ولا بد فيه من التأويل.

التاسع: قال تعالى لموسى وهارون: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]، وهذه المعية ليست إلا بالحفظ والعلم والرحمة.

فهٰذا وأمثالها من الأمور التي لا بد لكل عاقل من الاعتراف بحملها على التأويل موجودة في القرآن[١].

وأما الأخبار فهٰذا النوع فيها كثير:

فالأول: قوله عليه السلام حكايةً عن الله سبحانه وتعالى: «مرضت فلم تعدني، استطعمتك فما أطعمتني، استسقيتك فما أسقيتني»[٢]، ولا يشك عاقل أن المراد منها التمثيل فقط.

والثاني: قوله عليه السلام: «من أتاني يمشي أتيته هرولة»[٣]، ولا يشك عاقل في أن المراد منه التمثيل والتصوير.

---

(١) وعدم التسليم ببعض التأويلات، أو بنفي التأويل عن بعض الآيات.. لا يمنع من نفي التأويل، ولا سيما أن هذه النصوص التي أوردها المصنف سُمع تأويلُها عن السلف الصالح كما يرى القارئ ذلك بعوده إلى كتب التفسير المسندة؛ كتفسير ابن أبي حاتم والطبري وغيرهما.

(٢) قطعٌ من حديث رواه مسلم (٢٥٦٩)، وفي الحديث نفسه نصٌّ على التأويل، إذ قال عزَّ من قائل: «أما علمت أن عبدي فلاناً مرض، فلم تعده، أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده؟»، قال الإمام النووي من «شرح مسلم» (١٦/١٢٦): (قال العلماء: إنما أضاف المرض إليه سبحانه وتعالى والمراد العبد تشريفاً للعبد وتقريباً له، ومعنى «وجدتني عنده»؛ أي: وجدت ثوابي وكرامتي، ويدل عليه قوله تعالى في تمام الحديث: «لو أطعمته لوجدت ذلك عندي، لو أسقيته لوجدت ذلك عندي»؛ أي: ثوابه، والله أعلم).

(٣) قطعة من حديث رواه البخاري (٧٤٠٥)، ومسلم (٢٦٧٥).

والثالث: نقل الشيخ الغزالي عن أحمد بن حنبل أنه أقرَّ بالتأويل في ثلاثة من الأحاديث[(١)]:

أحدها: قوله عليه السلام: «الحجر يمينُ الله في الأرض»[(٢)].

وثانيها: قوله عليه السلام: «إني لأجدُ نَفَس الرحمان من قبل اليمن»[(٣)].

وثالثهما: قوله عليه السلام: «أنا جليس من ذكرني»[(٤)].

والرابع: حكي أن المعتزلة تمسكوا في خلق القرآن بما روي عنه عليه السلام أنه قال: «تأتي سورة البقرة وسورة كذا وكذا يوم القيامة كأنهما غمامتان»[(٥)]، فأجاب أحمد بن حنبل وقال: (يعني ثواب قارئهما)، وهٰذا منه تصريح بالتأويل.

---

(١) وإنما نقل الإمام الغزالي ذلك عن بعض الحنابلة في عصره كما صرَّح بذلك في كتاب «إحياء علوم الدين» (١/ ١٠٣)، ثم قال: (والظن بأحمد بن حنبل رضي الله عنه أنه علم أن الاستواء ليس هو الاستقرار، والنزول ليس هو الانتقال، ولكنه منع من التأويل حسماً للباب، ورعاية لصلاح الخلق، فإنه إذا فتح الباب اتسع الخرق، وخرج الأمر عن الضبط، وجاوز حد الاقتصاد، إذ حد ما جاوز الاقتصاد لا ينضبط، فلا بأس بهذا الزجر . . .، والأليق بالمقتصر على السمع المجرَّد مقامُ أحمد بن حنبل رحمه الله)، وقد نقل الإمام ابن الجوزي في كتابه «دفع شبه التشبيه» غير هذه النصوص أيضاً.
ثم التخيُّر في تأويل نصٍّ والإعراض عن آخر لا بد له من ضابط وقانون، ولا يجوز فيه التشهي والهوى، لذا وضع الإمام الغزالي رسالة لطيفة سماها: «قانون التأويل»، بيَّن فيها هذا المعنى، وأرشد بها قصد السبيل في هذا المقام.

(٢) رواه ابن خزيمة في «صحيحه» (٢٧٣٧)، والطبراني في «الأوسط» (٥٦٣)، والخطيب في «تاريخ بغداد» (٦/ ٣٢٦) وغيرهم مرفوعاً، وروي من طرق موقوفاً على ابن عباس رضي الله عنهما، قال الحافظ العجلوني في «كشف الخفاء» (١١٠٩): (الحديث حسن وإن كان ضعيفاً بحسب أصله).

(٣) رواه الطبراني في «مسند الشاميين» (١٠٨٣) بلفظ المصنف هنا، ورواه أحمد في «مسنده» (٢/ ٥٤١) بلفظ: «وأجد نَفَس ربكم من قبل اليمن»، وروى النسائي في «السنن الكبرى» (١٠٧٧١) من حديث أبي بن كعب رضي الله عنه: (لا تسبوا الريح؛ فإنها من نَفَس الرحمن عز وجل)، ورواه أحمد في «مسنده» (٥/ ١٢٣) من حديث مرفوعاً مفسَّراً: «لا تسبُّوا الريح؛ فإنها من رَوْح الله تبارك وتعالى».

(٤) رواه ابن أبي شيبة في «المصنف» (١٢٣١)، وأبو نعيم في «الحلية» (٦/ ٤٢) من حديث كعب الأحبار عن سيدنا موسى عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام.

(٥) رواه مسلم (٨٠٤)، والترمذي (٢٨٨٣) وقال: (ومعنى هذا الحديث عند أهل العلم أنه يجيء ثواب قراءته).

والخامس: قال عليه السلام: «إن الرحم تتعلق بحَقْوي الرحمان، فيقول سبحانه: أصلُ من وصلَكِ»[(١)]، وهٰذا لا بد فيه من تأويل.

والسادس: قال عليه السلام: «إن المسجد لينزوي من النخامة كما تنزوي الجلدة من النار»[(٢)]، ولا بد فيه من تأويل.

والسابع: قال عليه السلام: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمان»[(٣)]، وهٰذا لا بد فيه من تأويل؛ لأنا نعلم بالضرورة أنه ليس في صدورنا إصبعان بينهما قلوبنا.

والثامن: قوله عليه السلام حكايةً عن الله تعالى: «أنا عند المنكسرة قلوبُهُم»[(٤)]، وليست هذه العندية إلا بالرحمة.

وأيضاً قال حكايةً عن الله تعالى في صفة الأولياء: «فإذا أحببته كنتُ سمعَهُ الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به»[(٥)]، ومن المعلوم بالضرورة أن القوة الباصرة التي بها يرى الأشياء ليست هي الله سبحانه وتعالى.

التاسع: قال عليه السلام حكايةً عن الله تعالى: «الكبرياء ردائي والعظمة إزاري»[(٦)]، والعاقل لا يثبت لله رداءً ولا إزاراً.

العاشر: قال عليه السلام لأبيٍّ بن كعب: «يا أبا المنذر؛ أَيَّةُ آية في كتاب الله تعالى أعظم؟» فتردَّد فيه مرتين، ثم قال في الثالثة: آية الكرسي، فضرب رسول الله ﷺ يده في صدره وقال: «أصبت، والذي نفسي بيده؛ إن لها لساناً يقدِّسُ الله عند العرش»[(٧)]، ولا بد فيه من التأويل.

---

(١) رواه البخاري (٤٨٣٢) بلفظ: «بحَقْو الرحمن»، وبالتثنية عند الطبراني في «الأوسط» (٩٣١٧).

(٢) رواه ابن أبي شيبة في «المصنف» (٧٥٥٠) موقوفاً على أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) رواه مسلم (٢٦٥٤).

(٤) رواه أحمد في «الزهد» (ص ٧٥)، والبيهقي في «الزهد الكبير» (٣٦٧).

(٥) رواه البخاري (٦٥٠٢).

(٦) رواه أبو داود (٤٠٩٠)، وأصله عند مسلم (٢٦٢٠).

(٧) رواه الطيالسي في «مسنده» (٥٥٠) بلفظ المصنف هنا، وبنحوه أحمد في «مسنده» (٥/ ١٤١)، وأصله عند مسلم (٨١٠).

فثبت بما ذكرنا أن المصير إلى التأويل أمرٌ لا بد لكل عاقل منه[١]، وعند هٰذا قال المتكلمون: لما ثبت بالدليل أنه تعالى منزَّهٌ عن الجسمية والجهة وجب علينا أن نذكر لهذه الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار محملاً صحيحاً؛ لئلا يصير ذٰلك سبباً للطعن فيها، فهٰذا تمام القول في المقدمة.

(١) لذا كان النظر في المجاز وأحكامه وضوابطه أمراً من الدين، حتى قال الإمام عبد القاهر الجرجاني في «أسرار البلاغة» (ص ٣٩١): (فكيف وبطالبِ الدين حاجة ماسة إليه ـ أي المجاز ـ من جهات يطول عدُّها، وللشيطان من جانب الجهل به مداخل خفية يأتيهم منها، فيسرق دينهم من حيث لا يشعرون، ويلقيهم في الضلالة من حيث ظنُّوا أنهم مهتدون؟).
ثم قال في بيان كون المجاز أسلوباً عربياً عريقاً، وطريقة أخذ بها القوم قبل نزول التنزيل الحكيم، وخوطبوا بها فيه: (وأقلُّ ما كان ينبغي أن تعرفه الطائفة الأولى ـ وهم المنكرون للمجاز ـ أن التنزيل كما لم يقلب اللغة في أوضاعها المفردة عن أصولها، ولم يخرج الألفاظ عن دلالتها، وأن شيئاً من ذلك إن زيد إليه ما لم يكن قبل الشرع يدل عليه، أو ضُمِّن ما لم يتضمنه. . أُتبع ببيان من عند النبي ﷺ، وذلك كبيانه للصلاة والحج والزكاة والصوم؛ كذلك لم يقضِ ـ أي: التنزيل ـ بتبديل عادات أهلها، ولم ينقلهم عن أساليبهم وطرقهم، ولم يمنعهم ما يتعارفونه من التشبيه والتمثيل والحذف والاتساع)، وكلامه هذا رحمه الله تعالى من الأمور التي يحسن إضافتها إلى هذه المقدمة.

الفصل الأول
في إثبات الصورة

اعلم: أن هذه اللفظة ما وردت في القرآن، لكنها واردةٌ في الأخبار.

■ **فالخبر الأول**: ما روي أن النبي ﷺ قال: «إن الله خلق آدم على صورته»[(١)].

وروى ابن خزيمة عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا يقولن أحدكم لعبده: قبَّحَ الله وجهَكَ ووجهاً أشبه وجهك؛ فإن الله خلق آدم على صورته»[(٢)].

والجواب: اعلم أن الهاء في قوله: «على صورته» يحتمل أن يكون عائداً إلى شيء غير آدمَ وغير الله سبحانه ويحتمل أن يكون عائداً إلى آدم، ويحتمل أن يكون عائداً إلى الله سبحانه، فهذه طرقٌ ثلاثة:

■ **الطريق الأول**: أن يكون هٰذا الضمير عائداً إلى غير آدم وإلى غير الله، وعلى هٰذا التقدير ففي تأويل الخبر وجهان:

الأول: هو أن من قال لإنسان: (قبَّحَ الله وجهك ووجه من أشبه وجهك)، فهٰذا يكون شتماً لآدم عليه السلام، فإنه لما كان صورة هٰذا الإنسان مساويةً لصورة آدم عليه السلام. كان قوله: (قبَّحَ الله وجهاً أشبه وجهك) يكون شتماً لآدم عليه السلام ولجميع الأنبياء عليهم السلام، وذٰلك غير جائز، فلا جرم أن النبي ﷺ نهى عن ذٰلك، وإنما خصَّ آدمَ بالذكر لأنه هو الذي ابتدأتْ خلقةُ وجهه على هذه الصورة.

الثاني: أن المراد منه إبطال قول من يقول: (إن آدم كان على صورة أخرى)، مثل ما يقال: (إنه كان عظيم الجثة طويل القامة؛ بحيث كان رأسه قريبة من السماء)[(٣)]، فالنبي ﷺ أشار إلى إنسان معين وقال: «إن الله تعالى خلق آدم على صورته»؛ أي: كان شكل

---

(١) رواه البخاري (٦٢٢٧)، ومسلم (٢٨٤١).

(٢) رواه ابن خزيمة في «كتاب التوحيد» (ص ٨٢)، وهو عند ابن حبان في «صحيحه» (٥٧١٠).

(٣) بخلاف طول القامة الثابت عند البخاري (٦٢٢٧) بلفظ: «خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعاً».

آدم مثل شكل هٰذا الإنسان من غير تفاوت ألبتةَ، فأزال هٰذا البيانُ وهْمَ من توهَّم أن آدم عليه السلام كان على صورة أخرى غير هذه الصورة.

• **الطريق الثاني**: أن يكون الضمير عائداً إلى آدم، **وهٰذا أولى الوجوه الثلاثة؛** لأن عود الضمير إلى أقرب المذكورات واجبٌ، وفي هٰذا الحديث أقربُ الأشياء المذكورة هو آدم، فكان عود الضمير إليه أولى، ثم على هٰذا الطريق ففي تأويل الخبر وجوه:

الأول: أنه تعالى لما عظَّمَ أمرَ آدم وجعله مسجوداً للملائكة[1]، ثم إنه أتى بتلك الزلة، فهو تعالى لم يعاقبه بمثل ما عاقب به غيره، فإنه نقل أنه تعالى أخرج من الجنة آدم وأخرج معه الحية والطاووس وغيَّر خلقهما مع أنه لم يغيِّر خلقةَ آدم[2]، بل تركه على الخلقة الأولى إكراماً له وصوناً له من عذاب المسخ، فقوله: «إن الله تعالى خلق آدم على صورته» معناه: خلق آدم على هذه الصورة التي هي الآن باقية من غير وقوع التبدُّل فيه.

والفرق بين هٰذا الجواب وبين الذي قبله: أن المقصود من هٰذا بيان أنه عليه السلام كان مصوناً عن المسخ، والجواب الأول ليس فيه إلا بيان أن هذه الصورة الموجودة الآن هي التي كانت موجودة قبلُ من غير تعرض لبيان أنه جُعل مصوناً عن المسخ بسبب زلته، مع أن غيره صار ممسوخاً[3].

الثاني: المراد إبطال قول الدَّهرية الذين يقولون: (إنه لا يتولد الإنسان إلا بواسطة النطفة ودم الطمث)، فقال عليه السلام: «إن الله تعالى خلق آدم على صورته» ابتداءً من غير تقدُّم نطفة وعلقة ومضغة.

الثالث: أن الإنسان لا يتكوَّن إلا في مدة طويلة وزمان مديد وبواسطة الأفلاك والعناصر، فقال عليه السلام: «إن الله تعالى خلق آدم على صورته»؛ أي: من غير هذه الوسائط، والمقصود منه الرد على الفلاسفة.

---

(١) في (ب): (مسجود الملائكة).

(٢) وخبر الحية التي أدخلت الشيطان إلى الجنة، والطاووس الذي نصح الشيطان بأن يأتي الحية والحية بأن تأتيه لتحمله.. مما لم يثبت في أخبار صحيحة، وتعتني به كتب الأدب.

(٣) وهذا الوجه من التفسير نقله البيهقي في «الأسماء والصفات» (٦٣٦) عن الأستاذ أبي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى.

الرابع: المقصود منه بيان أن هذه الصورة الإنسانية إنما حصلت بتخليق الله تعالى وإيجاده، لا بتأثير القوة المصوِّرة والمولدة على ما تذكره الأطباء والفلاسفة، ولهٰذا قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلۡخَٰلِقُ ٱلۡبَارِئُ ٱلۡمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: ٢٤]، فهو الخالق؛ أي: العالم بأحوال الممكنات والمحدثات، والباري؛ أي هو المحدث للأجسام والذوات بعد عدمها، والمصور؛ أي: هو الذي ركب تلك الذوات على صورها المخصوصة وتركيباتها المخصوصة.

الخامس: قد تذكر الصورة ويراد بها الصفة، يقال: شرحت له صورة هذه الواقعة، وذكرت له صورة هذه المسألة، والمراد من الصورة في كل هذه المواضع: الصفة، فقوله: «إن الله خلق آدم على صورته»؛ أي: على جملة صفاته وأحواله، وذٰلك لأن الإنسان حين يحدث يكون أولاً في غاية الجهل والعجز، ثم لا يزال يزداد علمه وقدرته إلى أن يصل حد الكمال، فبيَّنَ النبيُّ ﷺ أن آدم عليه السلام خُلق من أول الأمر تاماً كاملاً في علمه وقدرته، فقوله: «خلق الله آدم على صورته» معناه أنه خُلقَ في أول الأمر على صفته التي كانت حاصلة له في آخر الأمر، وأيضاً لا يبعد أن يدخل في لفظة الصورة كونه سعيداً وشقياً كما قال عليه السلام: «السعيد من سعدَ في بطن أمه، والشقيُّ من شقي في بطن أمه»(١)، فقوله عليه السلام: «إن الله خلق آدم على صورته»؛ أي: على جميع صفاته من كونه سعيداً وعارفاً وتائباً ومقبولاً من عند الله.

• **الطريق الثالث**: أن يكون ذٰلك الضمير عائداً إلى الله تعالى، وفيه وجوه:

الأول: المراد من الصورة الصفة كما بيناه، فيكون المعنى أن آدم عليه السلام امتاز عن سائر الأشخاص والأجسام بكونه عالماً بالمعقولات، قادراً على استنباط الحِرَف والصناعات، وهذه صفات شريفةٌ مناسبة لصفات الله من بعض الوجوه، فصحَّ قوله عليه السلام: «إن الله خلق آدم على صورته» بناءً على هٰذا التأويل.

فإن قيل: المشاركة في صفات الكمال تقتضي المشاركة في الإلٰهية.

---

(١) رواه القضاعي في «مسند الشهاب» (٧٦)، والبيهقي في «الاعتقاد» (١١٩).

قلنا: المشاركة في بعض اللوازم البعيدة مع حصول المخالفة في الأمور الكثيرة لا تقتضي المساواةَ في الماهية، ولهٰذا قال تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الرُّوم: ٢٧]، وقال عليه السلام: «تخلقوا بأخلاق الله»(١).

الثاني: كما أنه يصح إضافة الصفة إلى الموصوف فقد يصحُّ إضافتها إلى الخالق والموجِد، ويكون الغرض من هذه الإضافة(٢) الدلالةَ على أن هذه الصورة ممتازة عن سائر الصور بمزيد الكمال، قال تعالى: ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: ١١]، وقال: ﴿هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ﴾ [هود: ٦٤]، وقال: ﴿أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ﴾ [البقرة: ١٢٥]، فكان المراد من إضافة هذه الصورة إلى الله تعالى بيانَ كونها ممتازةً عن سائر الصور بمزيد الكرامة والجلالة.

الثالث: قال الشيخ الغزالي: ليس الإنسان عبارة عن هذه البِنْية، بل هو موجود، ليس بجسم ولا بجسماني، ولا تعلق له بهٰذا البدن إلا على سبيل التدبير والتصرف(٣)، فقوله: «إن الله خلق آدم على صورته»؛ أي: إن نسبة ذات آدم إلى هٰذا البدن كنسبة الباري تعالى إلى العالم؛ من حيث إن كل واحد منهما غيرُ حالٍّ في هٰذا الجسم، وإن كان مؤثراً فيه بالتصرُّف والتدبير، والله أعلم.

■ **الخبر الثاني**: ما رواه ابن خزيمة في كتابه الذي سماه بـ «التوحيد» بإسناده عن ابن عمر، عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تقبحوا الوجه؛ فإن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمان».

واعلم أن ابن خزيمة ضعَّف هذه الرواية، ويقول: إن صحت هذه الرواية.. فلها تأويلان:

الأول: أن يكون المراد من الصورة الصفة على ما بيناه.

---

(١) وأقرب ما روي في بيان هذه الجملة الدائرة على ألسنة العارفين ما رواه أبو يعلى في «مسنده» والبيهقي في «الشعب» من حديث عثمان رضي الله عنه مرفوعاً: «إن لله تعالى مئة خلق وسبعة عشر خلقاً، من أتاه بخلق منها دخل الجنة». انظر «فيض القدير» (٢/ ٤٨٢).
ومنها ما رواه مسلم (٧٤٦) من حديث عائشة رضي الله عنها بأن خلقه ﷺ كان القرآن.

(٢) في (ب): (الاصطفاء) بدل (الإضافة).

(٣) تقدم (ص ٤٧).

الثاني: أن يكون المراد من هذه الإضافة بيان شرف هذه الصورة كما في قوله: بيت الله، وناقة الله[(١)].

■ **الخبر الثالث**: ما روى صاحب «شرح السنة» في كتابه في باب (آخر من يخرج من النار)، عن أبي هريرة في حديث طويل عن رسول الله ﷺ أنه قال: «فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله، هٰذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإن بيننا وبينه علامة، فإذا أتانا ربنا عرفناه، فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون فيقول: أنا ربكم فيقولون: أنت ربنا، فيَتْبعونه»[(٢)].

واعلم أن الكلام على هٰذا الحديث من وجوه:

الأول: أن تكون (في) بمعنى الباء، والتقدير: فيأتيهم الله بصورة غير الصورة التي عرفوها في الدنيا وألفوها؛ وذٰلك بأن يريهم ملكاً من الملائكة، ونظيره قولُ ابن عباس في قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠]؛ أي: بظلل من الغمام، ثم إن تلك الصورة تقول: أنا ربكم، وكان ذٰلك آخر محنة تقع للمكلفين في الآخرة، وتكون الفائدة فيه تثبيتَ الله تعالى المؤمنين على القول الصالح، وإنما يقال: (الدنيا دار محنة والآخرة دار الجزاء) على الأعم والأغلب، وإن كان يقع في كل واحدة منهما ما يقع في الأخرى نادراً.

(١) انظر كلام ابن خزيمة في «التوحيد» (ص ٥٩) وتشنيعه على من ظن وقوع التشبيه بين الله تعالى وبين خلقه، قال العلامة السبكي في «طبقات الشافعية» (٣/ ١١٩) في ترجمته للإمام ابن خزيمة وهو من أعلام الشافعية: (دعوى أن الضمير في صورته عائد على رجل مضروب قاله غير ابن خزيمة أيضاً، ولكنه من ابن خزيمة شاهد صحيح لما لا يرتاب فيه من أن الرجل بريء عما ينسبه إليه المشبهة وتفتريه عليه الملحدة، وبراءة الرجل منهم ظاهرة في كتبه وكلامه، ولكن القوم يخبطون عشواء ويمارون سفهاً).
أما غمز الإمام الرازي عليه في قوله: (الذي سماه بـ «التوحيد»).. فهو يرى أن ابن خزيمة في ترتيبه لهذا الكتاب كان مضطرب الكلام قليل الفهم، حتى قال في «تفسيره» (٢٧/ ١٣٠): (وهو في الحقيقة كتاب «الشرك»)، وقال: (إنه كان من العوام، وما كان يعرف أن المعتبر في التماثل والاختلاف حقائق الأشياء وماهياتها، لا الأعراض والصفات القائمة بها).

(٢) رواه البغوي في «شرح السنة» (٤٣٤٦)، والحديث رواه البخاري (٨٠٦)، ومسلم (١٨٢).

وأما قوله عليه السلام: «إنهم يقولون: إذا جاء ربنا عرفناه».. فيحمل أن يكون المراد: فإذا جاء إحسان ربنا عرفناه، وقوله: «فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفونها» فمعناه: فيأتيهم الله بالصورة التي يعرفون أنها من أمارات الإحسان.

وأما قوله عليه السلام: «فيقولون: إن بيننا وبينه علامة».. فيحتمل أن تكون تلك العلامة كونه تعالى في حقيقته مخالفاً للجواهر والأعراض، فإذا رأوا تلك الحقيقة عرفوا أنه هو الله[١].

التأويل الثاني: أن يكون المراد من الصورة الصفةَ، والمعنى: أنه يظهر لهم من بطش الله وشدة بأسه ما لم يألفوه ولم يعتادوه من معاملة الله تعالى معهم، ثم تأتيهم بعد ذلك أنواعُ الرحمة والكرامة على الوجه الذي ألفوه واعتادوه.

■ **الخبر الرابع**: ما روي عنه عليه السلام أنه قال: «رأيت ربي في أحسن صورة»[٢].

واعلم أن قوله: «في أحسن صورة» يحتمل أن يكون من صفات الرائي؛ كما يقال: دخلت على الأمير في أحسن هيئة؛ أي: وأنا كنت على أحسن هيئة.

ويحتمل أن يكون ذلك من صفات المرئي.

فإن كان ذلك من صفات الرائي كان قوله: «على أحسن صورة» عائداً إلى الرسول عليه السلام، ثم فيه وجهان:

الأول: أن يكون المراد من الصورة نفس الصورة، ويكون المعنى أن الله تعالى زيَّن خلقه وجمَّل صورته عندما رأى ربَّه، وذلك يكون سبباً لمزيد الإكرام في حقِّ الرسول عليه السلام.

الثاني: أن يكون المراد من الصورة الصفةَ، ويكون المعنى الإخبار عن حسن حاله عند الله، وأنه تعالى أنعم عليه بوجوه عظيمة من الإنعام، وذلك لأن الرائي قد يكون

---

(١) فإن قيل: وهل ترى تلك الحقيقة؟ فالجواب: نعم، وانظر ما تقدم (ص ١١١).

(٢) رواه أحمد في «المسند» (١/٣٦٨)، والترمذي (٣٢٣٣) بلفظ: «أتاني ربي عز وجل الليلة في أحسن صورة»، قال أحد رواته: أحسبه يعني: في النوم، ورواه بلفظ «رأيت» الدارمي في «سننه» (٢١٤٩)، والطبراني في «الكبير» (١/٣١٧).

بحيث يتلقاه المرئي بالإكرام والتعظيم وقد يكون بخلافه، فعرَّفنا الرسول ﷺ أن حاله كان من القسم الأول.

وأما إن كان ذلك عائداً إلى المرئي ففيه وجوهٌ:

الأول: أن يكون عليه السلام رأى ربه في المنام في صورة مخصوصة، وذلك جائز؛ لأن الرؤيا من تصرفات الخيال، ولا ينفك ذلك عن صورة متخيلة[١].

الثاني: أن يكون المراد من الصورة الصفةَ، وذلك لأنه تعالى لما خصَّه بمزيد الإكرام والإنعام في الوقت الذي رآه.. صحَّ أن يقال في العرف المعتاد: إني رأيته على أحسن صورة؛ كما يقال: وقعت هذه الواقعة على أحسن صورة وأكمل هيئة.

الثالث: لعله عليه السلام لما رآه اطلع على نوع من صفات الجلال والعزة والعظمة ما كان مطلعاً عليه قبل ذلك، فعبَّر عن تلك الصفة بالصورة على ما شرحناه.

■ **الخبر الخامس**: ما روى ابن عباس رضي الله عنه عن النبي عليه السلام أنه قال: «رأيت ربي في أحسن صورة، فوضع يده بين كتفي، فوجدت بردَها بين ثدييَّ، فعلمت ما بين المشرق والمغرب[٢]، ثم قال: يا محمد؛ قلت: لبيك وسعديك، فقال: فيم يختصم الملأ الأعلى؟ قلت: يا ربِّ؛ لا أدري، قال: في أداء الكفارات، والمشي على الأقدام إلى الجماعات، وإسباغ الوضوء في السَّبَرات[٣]، وانتظار الصلاة بعد الصلاة»[٤].

واعلم أن قوله: «رأيت ربي في أحسن صورة» فقد تقدم تأويله، وأما قوله: «وضع يده على كتفي» ففيه وجهان:

الأول: المراد منه المبالغة في الاهتمام بحاله والاعتناء بشأنه، يقال: فلان وضع يده على رأس فلان، والمراد أنه اهتمَّ بشأنه، ويقال: لفلان يد في هذه الصنعة؛ أي: هو كامل فيها.

---

(١) في (أ): (المتخيلة)؛ أي: القوة المتخيلة، وكونه رآه في المنام جاء ذكره على الشك من بعض الرواة.

(٢) كذا في (أ) مع زيادة: (ما بين السماء والأرض)، وهذه الزيادة وقعت وحدها في (ب) و(ط).

(٣) السبرات: جمع سَبْرة؛ الغداة الباردة.

(٤) وهو تمام الحديث السابق.

الثاني: أن يكون المراد في اليد منه النعمة، يقال: لفلان يد بيضاء، ويقال: إن أيادي فلان كثيرة، وأما قوله: «بين كتفي» فإن صحَّ فالمراد ما أوصل إلى قلبه من أنواع اللطف والرحمة، وقد روي: «بين كنفي» والمراد ما يقال: أنا في كنف فلان وفي ظل إنعامه[1].

وأما قوله: «فوجدت بردها» فيحتمل أن يكون المعنى برد النعمة وروحها وراحتها؛ من قوله: عيشاً بارداً إذا كان رغداً، والذي يدلُّ على أن المراد منه كمالُ المعارف قولُهُ عليه السلام في آخر الحديث: «فعلمت ما بين المشرق والمغرب»، وما ذاك إلا أن الله تعالى أنار قلبه وشرح صدره بالمعارف، وفي بعض الروايات: «فوجدت برد أنامله»[2]، وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

(١) انظر «مشكل الحديث» لابن فورك (ص ٨٠).

(٢) هي عند الترمذي (٣٢٣٥) من حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه.

الفصل الثاني
في لفظ الشخص

هٰذا اللفظ ما ورد في القرآن، لكنه روي أن النبي ﷺ قال: «لا شخصَ أحبُّ للغيرة من الله»[١]، وفي هٰذا الخبر لفظان يجب تأويلهما:

الأول: الشخص، والمراد منه الذات المعينة والحقيقة المخصوصة؛ لأن الجسم الذي له شخص وحجمية يلزمه أن يكون واحداً؛ فأطلق اسم الشخصية على الوحدة إطلاقاً لاسم أحد المتلازمين على الآخر.

والثاني: لفظ الغيرة، ومعناه الزجر؛ لأن الغيرة حالة نفسانية مقتضية للزجر والمنع، فكنَّى هٰهنا بالسبب عن المسبب، والله أعلم.





(١) رواه مسلم (١٤٩٩) بلفظ: «ولا شخص أغيرُ من الله»، وهو عند البخاري (٦٨٤٦) بلفظ: «أتعجبون من غيرة سعد؟! لأنا أغير منه، والله أغير مني».

الفصل الثالث
في لفظ النَّفْس

واحتجوا على إطلاق هٰذا اللفظ بالقرآن والأخبار.

أما القرآن: فقوله تعالى في حقِّ موسى عليه السلام: ﴿وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى ۝٤١﴾ [طه: ٤١] وقال حاكياً عن عيسى عليه السلام: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦] وقال في صفة أهل الثواب: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤]، وقال في تخويف العصاة: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عمران: ٢٨].

وأما الأخبار فكثيرة:

الخبر الأول: ما روى أبو صالح عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ أنه قال: «يقول الله تعالى: أنا مع عبدي حين يذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملإٍ ذكرته في ملإٍ خير منهم»[١].

الخبر الثاني: قوله عليه السلام: «سبحان الله وبحمده عدد خلقه ومداد كلماته ورضا نفسه وزنة عرشه»[٢].

الخبر الثالث: عن أبي هريرة عن النبي عليه السلام أنه قال: «لما قضى الله الخلق كتب في كتابه على نفسه فهو عنده: وأن[٣] رحمتي سبقت غضبي»[٤].

واعلم أن النفس جاء في اللغة على وجوه:

أحدها: البدن، قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]، ويقول القائل: كيف أنت في نفسك؛ يريد به: كيف أنت في بدنك.

---

(١) رواه البخاري (٧٤٠٥)، ومسلم (٢٦٧٥).

(٢) رواه مسلم (٢٧٢٦).

(٣) في (ب): (على نفسه الرحمة فهو عنده أن.....).

(٤) رواه الترمذي (٣٥٤٣)، وابن ماجه (١٨٩)، وأصله في «الصحيحين».

وثانيها: الدم، يقال: هٰذا حيوان له نفس سائلة؛ أي: دم سائل، ويقال للمرأة عند الولادة: إنها نَفِسَتْ؛ بخروج الدم منها عقيب الولادة.

وثالثها: الروح، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ۝٢٧ ٱرْجِعِىٓ﴾ [الفجر: ٢٧-٢٨].

ورابعها: العقل، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزمر: ٤٢]، وذٰلك لأن الأحوال بأسرها باقية حالة النوم إلا العقل، فإنه هو الذي يختلف الحال فيه بين النوم واليقظة.

وخامسها: ذات الشيء وعينه، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ﴾ [البقرة: ٩]، ﴿فَٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٥٤]، ﴿وَلَٰكِن ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ﴾ [هود: ١٠١].

إذا عرفت هٰذا فنقول: لفظ النفس في حقِّ الله ليس إلا الذات والحقيقة، فقوله: ﴿وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى ۝٤١﴾ [طه: ٤١] كالتأكيد الدالِّ على مزيد المبالغة، فإن الإنسان إذا قال: حصلت هذه الدار لنفسي، وعمرتها لنفسي.. فُهِم منه مزيد المبالغة، وقوله: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦] المراد تعلم معلومي ولا أعلم معلومَك، وكذا القول في بقية الآيات.

وأما قوله عليه السلام حكاية عن ربِّ العزة: «إن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي».. فالمراد أنه إن ذكرني بحيث لا يطلعُ عليه غيره على ذٰلك ذكرته بإحساني وإنعامي من غير أن أطلع عليه أحداً من عبيدي؛ لأن الذكر في النفس عبارةٌ عن الكلام الخفي والفكر الكامن في القلب، وذٰلك على الله محال.

وأما قوله ﷺ في الدعاء: «سبحان الله زنة عرشه ورضا نفسه».. فالمراد ما يرتضيه الله لنفسه ولذاته؛ أي: تسبيحاً يليق به.

وأما قوله: «كتب كتابا على نفسه».. فالمراد به كتب كتاباً وأوجب العمل به، والمراد من قوله: «على نفسه» التأكيدُ والمبالغة في الوجوب واللزوم.

فثبت أن المراد بالنفس في هذه المواضع هو الذات، وأن الغرض من ذكر هٰذا اللفظ المبالغةُ والتأكيد.

الفصل الرابع
في لفظ الصمد

قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ [الإخلاص: ٢].

وذكر بعضهم في تفسير الصمد أنه الجسم الذي لا جوف له[١]، ومنه يقال لسِداد القارورة: الصِّماد، وشيء مصمد؛ أي: صلب ليس فيه رخاوة، قال ابن قتيبة: وعلى هٰذا التفسير: الدالُ مبدلةٌ من التاء[٢].

وقال بعضهم: الصمد: الأملس من الحجر الذي لا يقبل الغبار ولا يدخله شيء ولا يخرج منه شيء[٣].

واحتج قوم من جهَّال المشبهة بهذه الآية في إثبات أنه تعالى جسم، وهٰذا باطل؛ لأنا بينا أن كونه أحداً ينافي كونه جسماً، فمقدمة هذه الآية دالَّةٌ على أنه لا يمكن أن يكون المراد من الصمد هٰذا المعنى، ولأن الصمد بهٰذا التفسير صفة للأجسام المتضاغطة، وتعالى الله عن ذٰلك، والجواب عنه من وجهين:

الأول: أن الصمد فَعَل بمعنى مفعول؛ من صمد إليه إذا قصده، والمعنى: أنه المصمود إليه في الحوائج، قال الشاعر: [من الطويل]

أَلَا بَكَّرَ النَّاعِي بِخَيْرَي بَنِي أَسَدْ   بِعَمْرِو بْنِ مَسْعُودٍ وَبِالسَّيِّدِ الصَّمَدْ[٤]

---

(١) وروي هذا التفسير مرفوعاً كما هو عند الطبراني في «الكبير» (٢/ ٢٢)، والذي لا جوف له قد يكون أدون من الإنسان؛ كالجمادات، أو أعلى منه؛ وهو الباري تعالى والملائكة، انظر «مفردات الراغب» (ص ٤٩٢).

(٢) وكأن أصله (مصمت)، وقد جاء تفسير الصمد بالمصمت عن ميسرة؛ كما رواه ابن أبي عاصم في «السنة» (٦٧٨).

(٣) في (أ): (ولا يجرحه) بدل (ولا يخرج منه شيء).

(٤) وهذا البيت هو أحد الأبيات التي استشهد بها سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما في خبره المشهور مع نافع بن الأزرق، والذي رواه الطبراني في «الكبير» (١٠/ ٢٤٨)، وهو لهند بنت معبد الأسدية: ترثي به عمرو بن مسعود وخالد بن نضلة، انظر «خزانة الأدب» ضمن حديثه عن الشاهد (٩٢٣).

وقال آخر: [من البسيط]

عَلَوْتُهُ بِحُسَامٍ ثُمَّ قُلْتُ لَهُ   خُذْها حُذَيفُ فَأَنْتَ السَّيِّدُ الصَّمَدُ[(١)]

والدليلُ على صحة هٰذا الوجه ما روى ابن عباس أنه لما نزلت هذه الآية قالوا: ما الصمدُ؟ فقال عليه السلام: «هو السيد الذي يصمد إليه في الحوائج»[(٢)].

قال الليث: يقال: صمدتُ صمدَ هٰذا الأمير؛ أي: قصدت قصده[(٣)].

الوجه الثاني في الجواب: أنا سلمنا أن الصمد في أصل اللغة هو المصمت الذي لا ينفذ منه شيء غيره ولا ينفصل عنه شيء ألبتة، إلا أنا نقول: قد دللنا على أنه لا يمكن ثبوت هٰذا المعنى في حقِّ الله تعالى، فوجب حمل هٰذا اللفظ على مجازه، وذٰلك لأن الجسم الذي يكون هٰذا شأنه يكون مبرَّأً عن الانتقال والتأثر عن الغير[(٤)]، وهو سبحانه واجب الوجود لذاته، وذٰلك يقتضي ألا يكون تعالى قابلاً للزيادة والنقصان، وكان المراد من الصمد في حقه تعالى هو هٰذا المعنى.

---

(١) البيت لعمرو بن الأسلع، انظر «العقد الفريد» (٥/ ١٣٦).

(٢) تفسير الصمد بهذا تقدم عن ابن عباس رضي الله عنهما من تفسيره.

(٣) انظر «تهذيب اللغة» (ص م د).

(٤) في (ط): (مبرأ عن الانفصال والتباين والتأثر عن الغير).

الفصل الخامس
في لفظ اللقاء

قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٤٦]، وقال: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ﴾ [الكهف: ١١٠]، وقال: ﴿بَلْ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ كَٰفِرُونَ﴾ [السجدة: ١٠]. وقال عليه السلام: «من أحبَّ لقاء الله أحبَّ الله لقاءه، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه»(١).

قالوا: واللقاء من صفات الأجسام، يقال: التقى فارسان؛ إذا قرب أحدهما من الآخر في المكان.

واعلم أنه لما ثبت بالدليل أنه تعالى ليس بجسم وجب حمل هٰذا اللفظ على أحد وجهين:

الأول: أن من لقي إنساناً أدركه وأبصره، فكان المراد من اللقاء هذه الرؤية؛ إطلاقاً لاسم السبب على المسبب.

والثاني: أن الرجل إذا حضر عند ملك ولقيه دخل هناك تحت حكمه وقهره دخولاً لا حيلةَ له في دفعه، فكان ذٰلك اللقاء في العادات سبباً لظهور قدرة الملك عليه على هٰذا الوجه، فلما ظهرت قدرته وقهره وشدة بأسه في ذٰلك اليوم.. عبَّرَ عن تلك الحالة باللقاء، والذي يدلُّ على صحة قولنا أن أحداً لا يقول بأن الخلائق تلاقي ذواتهُمُ ذاتَ الله تعالى على سبيل المماسة، ولما بطل حمل اللقاء على المماسَّة والمجاورة لم يبق إلا ما ذكرناه، وبالله التوفيق.

(١) رواه البخاري (٦٥٠٧)، ومسلم (٢٦٨٣).

الفصل السادس
في لفظ النور

قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥].

وروى ابن خزيمة في كتابه عن طاوس، عن ابن عباس أن النبي عليه السلام كان يقول في دعائه: «اللهم لك الحمد أنت نور السماوات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد أنت قيِّم السماوات والأرض ومن فيهن»[1].

واعلم أنه لا يصحُّ القول بأنه تعالى هو هٰذا النور المحسوس بالبصر، ويدلُّ عليه وجوه:

الأول: أنه تعالى لم يقل: إنه نور، بل قال: إنه نور السماوات والأرض، ولو كان نوراً في ذاته لم يكن لهذه الإضافة فائدة.

الثاني: لو كان المراد أنه تعالى نور السماوات والأرض بمعنى الضوء المحسوس.. لوجب ألا يكون في شيء من السماوات والأرض ظلمةٌ ألبتةَ؛ لأنه تعالى دائم لا يزال ولا يزول.

الثالث: لو كان تعالى نوراً بمعنى الضوء لوجب أن يكون ذٰلك الضوء مغنياً عن ضوء الشمس والقمر والنار، والحسُّ دالٌّ على خلاف ذٰلك.

الرابع: أنه تعالى أزال هذه الشبهة بقوله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ﴾ [النور: ٣٥]، فأضاف النور إلى نفسه، ولو كان هو تعالى نفس النور وذاتَهُ لامتنعت هذه الإضافة؛ لأن إضافة الشيء إلى نفسه ممتنعة، وكذٰلك قوله: ﴿يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [النور: ٣٥].

الخامس: أنه تعالى قال: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١]، فبيَّن بهٰذا أنه تعالى خالق الأنوار.

السادس: أن النور يزول بالظلمة، ولو كان تعالى عين هٰذا النور المحسوس لكان قابلاً للعدم، وذٰلك يقدح في كونه تعالى قديماً واجبَ الوجود.

---

(١) رواه ابن خزيمة في «صحيحه» (١١٥١)، وهو عند البخاري (١١٢٠)، ومسلم (٧٦٩).

السابع: أن الأجسام كلَّها متماثلةٌ على ما سبق تقريره[١]، ثم إنها بعد تساويها في الماهية تراها مختلفة في الضوء والظلمة، فوجب أن يكون الضوء عَرَضاً قائماً بالأجسام، والعرض يمتنع أن يكون إلٰهاً.

فثبت بهذه الوجوه أنه لا يمكن حمل النور على ما ذكروه، بل معناه: أنه هادي أهل السماوات والأرض، أو معناه منوِّر السماوات والأرض، أو معناه: مدبِّر السماوات والأرض على الوجه الأحسن والتدبير الأكمل؛ كما يقال: فلان نوَّر هٰذا البلد؛ إذا كان سبباً لصلاحه، وقرأ بعضهم: ﴿لله نورُ السماواتِ والأرضِ﴾[٢]، والله أعلم.




(١) تقدم (ص ٧٤) وما بعدها.

(٢) كذا ذكر المصنف في «تفسيره» (١/ ١٠٦) وقال: (وعلى هذه القراءة فالشبهة زائلة).

الفصل السابع
في الحجاب

قال تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ۝١٥﴾ [المطففين: ١٥]. قالوا: والحجاب لا يعقل إلا في الأجسام، وتمسَّكوا أيضاً بأخبار كثيرة:

الخبر الأول: ما روى صاحب «شرح السنة» في باب (الرد على الجهمية) عن أبي موسى الأشعري قال: قام فينا رسول الله ﷺ بخمس كلمات فقال: «إن الله تعالى لا ينام ولا ينبغي أن ينام، ولكنه يخفض القسط ويرفعه، يُرفع إليه عملُ الليل قبل النهار، وعملُ النهار قبل الليل، حجابُه النور، لو كشفها لأحرقت سُبُحاتُ وجهه ما انتهى إليه بصرُهُ من خلقه»[١].

قال المصنف: هٰذا حديث أقر به الشيخان[٢].

وقوله: «يخفض القسط ويرفعه» أراد أنه يراعي العدل في أعمال عباده[٣]؛ كما قال تعالى: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الحجر: ٢١].

والخبر الثاني: ما يُروى في الكتب المشهورة عن النبي ﷺ أنه قال: «إن لله تعالى سبعين حجاباً من نور، لو كشفها لأحرقت سُبُحاتُ وجهه كلَّ ما أدركه بصرُهُ»[٤].

والخبر الثالث: رُوي في الخبر الوارد في تفسير قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]: أنه تعالى يرفع الحجاب فينظرون إلى وجه الله[٥].

---

(١) رواه البغوي في «شرح السنة» (١/ ١٧٣)، وفي رواية عنده وعند غيره: «حجابه النار».
(٢) رواه مسلم (١٧٩).
(٣) فبأعمال العباد يرتفع الميزان ويخفض.
(٤) روى الطبراني في «الأوسط» (٦٤٠٧)، والدولابي في «الكنى والأسماء» (١٧٦٥) والديلمي في «مسند الفردوس» (٣٤١١) من حديث أنس رضي الله عنه مرفوعاً: «سألت جبريل: هل ترى ربك؟ قال: إن بيني وبينه سبعين حجاباً من نور، لو رأيت أدناها لاحترقت».
(٥) رواه مسلم (١٨١).

واعلم أن الكلام على الآية هو أن أصحابنا قالوا: إنه يجوز أن يقال: إنه تعالى مُحْتَجِب[1] عن الخلق، ولا يجوز أن يقال: إنه محجوب عنهم؛ لأن لفظ الاحتجاب مشعرٌ بالقدرة والقوة، والمحجوب مشعر بالعجز والذلة، يقال: احتجب السلطان عن عبيده، ويقال: فلان حُجِب عن الدخول على السلطان، وحقيقة الحجاب بالنسبة إلى الله تعالى محالٌ؛ لأنه عبارة عن الجسم المتوسط بين جسمين آخرين، بل هو محمول عندنا على ألا يخلقَ الله في العين رؤيةً متعلقة به، وعند من ينكر الرؤية على أنه تعالى يمنع آثار إحسانه وفضله عن إنسان.

وأما الخبر وهو قوله ﷺ: «حجابه النور».. فاعلم أن كلَّ شيء يفرض مؤثراً في شيء آخر فكلُّ كمال يحصل للأثر فهو مستفاد من المؤثِّر، ولا شكَّ أن ثبوت ذٰلك الكمال لذٰلك المؤثر أولى من ثبوته في ذٰلك الأثر وأقوى وأكمل، ولا شكَّ أن معطي الكمالات ومفيضها بأسرها هو الحقُّ سبحانه، فكان كل كمالات الممكنات بالنسبة إلى كمال الله كالعدم، ولا شكَّ أن جملة الممكنات ليست إلا عالم الأجسام وعالم الأرواح، ولا شكَّ أن جملة كمالات عالم الأجسام بالنسبة إلى كمالات عالم الأرواح كالعدم، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدثر: ٣١]، وكمالات عالم العناصر بالنسبة إلى كمالات عالم الأفلاك كالعدم، ثم كمال حال الربع المسكون بالنسبة إلى كمالات كلِّ العناصر كالعدم، ثم كمال الشخص المعين بالنسبة إلى كمالات أهل الربع المسكون كالعدم، فيظهر من هٰذا أن كمال الإنسان المعين بالنسبة إلى كمال الله أقلُّ من أن يقال: إنه كالعدم، ولا شك أن روح الإنسان وجسده لا تطيق قبول ذٰلك الكمال، ولا يمكنه مطالعته، بل الأرواح البشرية بأسرها تضمحلُّ في أدنى مرتبة من مراتب تلك الكمالات، فهٰذا هو المراد بقوله: «لو كشفها لأحرقت سبحاتُ وجهه كلَّ شيء أدركه بصرُهُ».




(١) في (أ): (يحتجب).

الفصل الثامن
في القُرْب

قال تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦].

وقال عليه السلام: «من تقرَّبَ إليَّ شبراً تقرَّبتُ إليه ذراعاً، ومن تقرَّبَ إلي ذراعاً تقرَّبت إليه باعاً، ومن أتاني يمشي أتيته هرولة»[١].

وروى الأستاذ أبو بكر ابن فُورك في كتاب «تأويل المتشابهات» عن ابن عمر، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «يدنو المؤمن من ربه يوم القيامة حتى يضع الجبَّار كنفه عليه، فيقرره بذنوبه، فيقول: هل تعرف؟ فيقول: ربي؛ أعرف، ثلاث مرات، فيقول عزَّ ذكره: إني سترتها عليك في الدنيا وإني أغفرها لك، فيعطى صحيفة حسناته، وأما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤوس الأشهاد: هؤلاء الذين كذبوا على ربهم»[٢].

واعلم أن المراد من قربه ومن دنوِّهِ قُرْبُ رحمته ودنوُّها من العبد.

وأما قوله: «فيضع الجبار كنفه عليه» فهو أيضاً مستعارة[٣] عن قرب الدرجة، يقال: أنا في كنف فلان؛ أي: في إنعامه.

وأما ما رواه بعضهم: «فيضع الجبار كتفه» فاتفقوا على أنه تصحيف[٤]، والرواة ضبطوها بالنون، ثم إن صحت تلك الرواية فهي محمولة على التقريب والغفران، والله أعلم.

---

(١) رواه البخاري (٧٤٠٥)، ومسلم (٢٦٧٥).

(٢) انظر «مشكل الحديث وبيانه» (ص ١٥٤)، والحديث رواه أيضاً البخاري (٢٤٤١)، ومسلم (٢٧٦٨).

(٣) في (ط): (مستفاد)، ولعلها: (استعارة)، أو التقدير: لفظة مستعارة.

(٤) قال العلامة العيني في «عمدة القاري» (١٢/ ٢٨٧): (وفي بعض الروايات «كتفه» بالفوقانية، هذه الرواية وقعت من أبي ذر الكشميهني، قال عياض: وهو تصحيف قبيح).

الفصل التاسع
في المجيء والنزول

احتجوا بقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وبقوله تعالى في (الأنعام): ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨]، وبقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢].

واحتجوا من الأخبار بما ما رواه صاحب «شرح السنة» في باب (إحياء آخر الليل وفضله)، عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري، عن النبي ﷺ أنه قال: «ما اجتمع قوم يذكرون اللهَ إلا حفَّتهم الملائكة، وغشيتهم الرحمةُ، وتنزَّلت عليهم السكينة، وذكرهم اللهُ فيمن عنده»، ثم قال: «إن الله تعالى يمهل حتى إذا كان ثلث الليل الأخير نزل إلى هذه السماء الدنيا، فنادى فقال: هل من مذنب يتوب؟ هل من مستغفر؟ هل من داعٍ؟ هل من سائل؟ إلى الفجر»، ثم قال صاحب هٰذا الكتاب: (هٰذا حديث متفق على صحته)(١).

وفي هٰذا الباب أيضاً عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «ينزل ربُّنا كلَّ ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، يقول: من يدعوني فأستجيبَ له؟ من يسألني فأعطيَه؟ من يستغفرني فأغفرَ له»، ثم قال: (هٰذا حديث متفق على صحته)(٢).

وروى أيضاً عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ الحديث المذكور وزاد فيه: «ثم يبسط يديه تبارك وتعالى يقول: من يقرضُ غيرَ عديم ولا ظَلوم؟»(٣).

وروى صاحب هٰذا الكتاب في باب (ليلة النصف من شعبان)، عن عروة، عن عائشة رضي الله عنها قالت: فقدتُ رسولَ الله ﷺ ليلةً، فخرجت، فإذا هو بالبقيع، فقال: «أكنت تخافين أن يحيفَ اللهُ عليك ورسوله؟!»، فقلت: يا رسول الله؛ ظننتُ أنك أتيت

---

(١) «شرح السنة» (٤/ ٦٥)، والحديث رواه أيضاً مسلم (٢٧٠٠).

(٢) «شرح السنة» (٤/ ٦٦)، والحديث رواه البخاري (١١٤٥)، ومسلم (٧٥٨).

(٣) «شرح السنة» (٤/ ٦٦)، والحديث رواه مسلم (٧٥٨).

بعضَ نسائك، فقال: «إن الله ينزل ليلةَ النصف من شعبان، فيغفر لأكثر من عدد شعر غنم بني كلب»، والبخاري ضعف هذا الحديث[١].

واعلم أن الكلام في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠] فالكلام عليه من وجهين:

الأول: أن نبيِّنَ بالدلائل القاهرة على أنه سبحانه منزَّهٌ عن المجيء والذهاب.

والنوع الثاني: أن نذكر التأويلات في هذه الآيات.

■ **أما النوع الأول** فنقول: الذي يدلُّ على امتناع المجيء والذهاب على الله تعالى وجوه:

الأول: ما ثبت في علم الأصول أن كلَّ ما يصح عليه المجيء والذهاب فإنه لا ينفكُّ عن الحركة والسكون، وهما محدثان، وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث، فيلزم أن كل ما يصحُّ عليه المجيء والذهاب وجب أن يكون محدثاً مخلوقاً، فالإله القديمُ يستحيل أن يكون كذلك.

والثاني: أن كلَّ ما يصح عليه الانتقال والمجيء من مكان إلى مكان فهو محدود متناهٍ، فيكون مختصاً بمقدار معين مع أنه كان يجوز في العقل وقوعه على مقدار أزيدَ منه أو أنقصَ، فحينئذٍ يكون اختصاصه بذلك المقدار لأجل تخصيص مخصِّصٍ وترجيحِ مرجِّح، وذلك على الإله القديم محالٌ.

والثالث: أنا لو جوزنا فيما يصحُّ عليه المجيء والذهاب أن يكون إلهاً قديماً أزلياً.. فحينئذٍ لا يمكننا أن نحكم بنفي إلهية الشمس والقمر.

والرابع: أنه تعالى حكى عن الخليل عليه السلام أنه طعنَ في إلهية الكواكب والقمر والشمس بقوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] ولا معنى للأفول إلا الغيبة والحضور،

(١) كذا في «شرح السنة» (٤/١٢٦)، والحديث رواه الترمذي (٧٣٩) وهو من نقل تضعيفه عن البخاري، وابن ماجه (١٣٨٩).

فمن جوَّزَ الغيبة والحضور على الله فقد طعن في دليل الخليل، وكذب الله في تصديق الخليل في ذٰلك حيث قال: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الأنعام: ٨٣][1].

■ **وأما النوع الثاني**: ـ وهو بيان التأويلات المذكورة في هذه الآية ـ فنقول: فيه وجوهٌ:

■ **الأول**: المراد: هل ينظرون إلا أن تأتيهم آيات الله، فجعل مجيء الآيات مجيئاً له على التفخيم لشأن الآيات، كما يقال: جاء الملك؛ إذا جاء جيش عظيم من جهته، والذي يدلُّ على صحة هٰذا التأويل أنه تعالى قال في الآية المتقدمة: ﴿فَإِن زَلَلْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٠٩]، فذكر ذٰلك في

---

(١) وتمكيناً لهذا النوع يحسن نقل كلام العلامة الجرجاني في «أسرار البلاغة» (ص ٣٩١) وهو يحدث عن أولاء الذين يغلبهم جهلهم وتنفر طباعهم عن حاكم عقولهم: (أما التفريط فما تجد عليه قوماً في نحو قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]، و﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وأشباه ذلك.. من النبوّ عن أقوال أهل التحقيق، فإذا قيل لهم: الإتيان والمجيء انتقالٌ من مكان إلى مكان، وصفة من صفات الأجسام، وأن الاستواء إن حُمل على ظاهره لم يصح إلا في جسم يشغل حيزاً ويأخذ مكاناً، والله عز وجل خالق الأماكن والأزمنة، ومنشئ كل ما تصح عليه الحركة والنقلة، والتمكن والسكون، والانفصال والاتصال، والممارسة والمحاذاة، وأن المعنى على: إلا أن يأتيهم أمر الله، وجاء أمر ربك، وأن حقه أن يعبّر بقوله تعالى: ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟﴾ [الحشر: ٢]، وقول الرجل: آتيك من حيث لا تشعر؛ يريد: أنزل بك المكروه، وأفعل ما يكون جزاء لسوء صنيعك في حال غفلة منك، ومن حيث تأمن حلوله بك، وعلى ذلك قوله: [من الطويل]

أتيناهم من أيمن الشقِّ عندهم ... ويأتي الشقيَّ الحَيْنُ من حيث لا يدري

نعم، إذا قلت ذلك للواحد منهم رأيته إن أعطاك الوفاق بلسانه فبين جنبيه قلب يتردد في الحيرة ويتقلب، ونفس تفرُّ من الصواب وتهرب، وفكر واقف لا يجيء ولا يذهب، يُحضِره الطبيب بما يبرئه من دائه، ويريه المرشد وجه الخلاص من عميائه، ويأبى إلا نفاراً عن العقل، ورجوعاً إلى الجهل، لا يحضره التوفيق بقدر ما يعلم به أنه إذا كان لا يجري في قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] على الظاهر؛ لأجل علمه أن الجماد لا يسأل، مع أنه لو تجاهل متجاهل فادعى أن الله تعالى خلق الحياة في تلك القرية حتى عقلت السؤال وأجابت عنه ونطقت.. لم يكن قال قولاً يكفر به، ولم يزد على شيء يعلم كذبه فيه؛ فمن حقه ألا يجثم ههنا على الظاهر، ولا يضرب الحجاب دون سمعه وبصره حتى لا يعي ولا يراعي مع ما فيه إذا أخذ على ظاهره، من التعرض للهلاك والوقوع في الشرك).

معرض الزجر والتهديد، ثم إنه تعالى أكَّد ذٰلك بقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ [البَقَرَة: ٢١٠]، ومن المعلوم أن بتقدير أن يصحَّ المجيءُ والذهاب على الله تعالى لم يكن مجرد حضوره سبباً للزجر والتهديد؛ لأنه عند الحضور كما يزجر الكفار ويعاقبهم فقد يثيب المؤمنين ويكرمهم، فثبت أن مجرَّد الحضور لا يكون سبباً للتهديد والوعيد، فلما كان المقصود من الآية إنما هو التهديد وجب أن يُضمَر في الآية مجيءُ الهيبة والقهر والتهديد، ومتى أضمرنا ذٰلك زالت الشبهة بالكلية، وهٰذا تأويل حسن موافق لنظم الآية.

• **الوجه الثاني**: أن يكون المراد: هل ينظرون إلا أن يأتيهم أمر الله، ومدار الكلام في هٰذا الباب أنه تعالى إذا أضاف فعلاً إلى شيء؛ فإن كان ظاهر تلك الإضافة ممتنعاً فالواجب صرف ذٰلك الظاهر إلى التأويل، كما قال العلماء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحَآدُّونَ ٱللَّهَ﴾ [المجَادلة: ٥] المراد: يحادُّون أولياءه، وقال: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يُوسُف: ٨٢] والمراد أهل القرية، فكذا قوله: ﴿يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ [البَقَرَة: ٢١٠]؛ أي: يأتيهم أمر الله، وليس فيه إلا حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وهو مجاز مشهور[(١)]، يقال: ضرب الأمير فلاناً وأعطاه، والمراد: أنه أمر بذٰلك، والذي يؤكد صحة هٰذا التأويل وجهان:

الأول: أن قوله: ﴿أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ [البَقَرَة: ٢١٠] وقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفَجر: ٢٢] إخبار عن حال القيامة، ثم إنه تعالى ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل فقال: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾ [النّحل: ٣٣]، فصار هٰذا المحكم مفسِّراً

---

(١) وليس المصير إلى المجاز لتنويع الكلام، بل لفوائد جمَّة أعلاها تمكين المعنى في نفس السامع بما بالمجاز من مبالغة عند تجاوز الحقيقة، فليس قولنا: (زيد أسدٌ) كقولنا: (زيد يشبه الأسد في شجاعته)، ومن سوّى بين المفسَّر والمفسِّر فقد حُرم تذوُّق العربية، بل تبلَّد طبعه عن فهم دلالات الجمل في أي لغة، فلم يُقصر المجاز على العربية وحدها.
ومن هذا المجاز المشهور قوله عز وجل في بيان تعلُّق بني إسرائيل بالعجل الذي اتخذوه إلهاً: ﴿وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ﴾ [البَقَرَة: ٩٣]، وهو على تقدير حذف مضاف؛ إذ المعنى: حبَّ العجل، وأنت ترى أن التعبير بهذا المجاز يبين غلبة محبة القوم لعجلهم لا تقوى الحقيقة على أدائه، فحذف المضاف في الآية التي أوردها المصنف لا يبعد أن يكون المراد به ما قيل هنا من التأكيد والمبالغة.

لذلك المتشابه؛ لأن كل هذه الآيات لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على البعض.

الثاني: أنه تعالى قال بعد هذه الآية: ﴿وَقُضِيَ ٱلْأَمْرُ﴾ [البَقَرَة: ٢١٠]، ولا شك أن الألف واللام للمعهود السابق، وهٰذا قد يستدعي أن يكون قد جرى ذكر أمر قبل ذٰلك حتى يكون الألف واللام إشارة إليه، وما ذاك إلا الذي أضمرناه من أن قوله: ﴿يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ [البَقَرَة: ٢١٠]؛ أي: يأتيهم أمر الله.

فإن قيل: أمر الله عندكم صفة قديمة، فالإتيان عليها محال، وعند المعتزلة أمرُ الله أصوات وأعراض، فالإتيان عليهما محال.

قلنا: الأمر في اللغة له معنيان:

أحدهما: الفعل، **والثاني**: الطريق[1]، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ ۝٥٠﴾ [القَمَر: ٥٠]، ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هُود: ٩٧]، فيحمل الأمر في هذه الآية على الفعل، وهو ما يليق بتلك المواقف من الأهوال وإظهار الآيات المهيبة، وهٰذا هو التأويل الأول الذي ذكرناه.

وأما إن حملنا الأمرَ على الأمر الذي هو ضدُّ النهي.. ففيه وجهان:

الأول: أن يكون التقدير هو أن منادياً ينادي يوم القيامة: ألا إن الله يأمركم بكذا وكذا، ويكون إتيان الأمر هو وصول ذٰلك النداء إليهم.

وقوله: ﴿فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البَقَرَة: ٢١٠]؛ أي: مع ظلل، والتقدير: أن سماع ذٰلك النداء ووصول تلك الظلل يكون في زمان واحد.

الثاني: أن يكون المراد من إتيان أمر الله في ظلل حصولَ أصوات مقطعة مخصوصة في تلك الغمامات دالَّةٍ على حكم الله تعالى على كلِّ أحد مما يليق به من السعادة والشقاوة، أو يكون المراد أنه تعالى خلق نقوشاً منظومة في ظلل من الغمام، وتكون تلك

---

(١) كذا في (ط)، وفي (أ) و(ب): (أحدهما: الفعل والبيان والطريق) عليه يكون قسيمه هو الأمر الذي هو ضد النهي.

النقوش جلية ظاهرة لأجل شدة بياض ذٰلك الغمام وسواد تلك الكتابة يعرف بها حال أهل الموقف في الوعد والوعيد وغيرهما، وتكون فائدة الظلل من الغمام أنه تعالى جعلها أمارة لما يريد إنزاله بالقوم، فعنده يعلمون أن الأمر قد قرب وحضر[١].

• **الوجه الثالث في التأويل**: أن يكون المعنى: هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب، فحذف ما يأتي تهويلاً عليهم[٢]؛ إذ لو ذكر ذٰلك العذاب الذي يأتيهم به كان ذٰلك أسهل عليهم في باب الوعيد، وإذا لم يذكره كان أبلغ في التهويل؛ لأنه حينئذٍ تنقسم خواطرهم وتذهب أفكارهم في كل وجه، ومثله قوله تعالى: ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟ ۖ وَقَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ ۚ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الحشر: ٢]، والمعنى: أتاهم الله بخذلانه من حيث لم يحتسبوا، وكذا قوله تعالى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَىٰهُمُ ٱلْعَذَابُ﴾ [النحل: ٢٦]، فقوله: ﴿وَأَتَىٰهُمُ ٱلْعَذَابُ﴾ [النحل: ٢٦] كالتفسير لقوله: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم﴾ [النحل: ٢٦]، ويقال في الكلام المتعارف المشهور إذا سُمع بولاية رجل جائر: قد جاءنا فلان بجوره وظلمه، ولا شك أنه مجاز مشهور.

• **الوجه الرابع في التأويل**: أن يكون (في) بمعنى الباء، وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض، وتقديره: هل ينظرون أن يأتيهم الله بظلل من الغمام والملائكة، والمراد العذاب الذي يأتيهم في الغمام مع الملائكة[٣].

• **الوجه الخامس**: وهو أقوى من كل ما سبق؛ أنا ذكرنا في «التفسير الكبير» أن قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً﴾ [البقرة: ٢٠٨] إنما نزل في حقِّ اليهود، وعلى هٰذا التقدير يكون قوله: ﴿فَإِن زَلَلْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ﴾

---

(١) وأنت ترى أن هذه التأوُّلات سواء نطق بها الشرع في غير موطن أو سكت عنها.. فهي محتملة في اللفظ، ولا نكاد نجزم بها، وهذا الفرق بيننا وبين المعتزلة الذين يلتزمون تأوُّلات بعيدة تجعل من التنزيل الحكيم مستغلق البيان، ونحن لا نزيد على رفع المحال العقلي ابتداء، وإثبات معنىً يليق بجلال الله تعالى، دون خروج عن قانون اللغة، وتعدٍّ على بيان الشرع إن جاء البيان.

(٢) في (ط): (تعويلاً على الفهم) بدل (تهويلاً عليهم).

(٣) تقدم (ص ١٤٣).

[البَقَرَة: ٢٠٩] خطاباً مع اليهود، فيكون قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البَقَرَة: ٢١٠] حكاية عن اليهود، والمعنى أنهم لا يقبلون دينكم إلا لأنهم ينتظرون أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام، ومما يدلُّ على أن المراد ذٰلك أنهم فعلوا ذٰلك مع موسى عليه السلام، فقالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البَقَرَة: ٥٥] وإذا ثبت أن هذه الآية حكايةٌ عن حال اليهود واعتقادهم.. لم يمتنع إجراءُ الآية على ظاهرها، وذٰلك لأن اليهود كانوا على دين التشبيه، وكانوا يجوزون المجيء والذهاب على الله تعالى، وكانوا يقولون: إنه تعالى تجلَّى لموسى عليه السلام على الطور في ظلل من الغمام، فظنَّوا مثل ذٰلك في زمان محمد ﷺ، ومعلوم أن مذهبهم ليس بحجة[1].

وبالجملة: فالآية تدلَّ على أن قوماً ينتظرون أن يأتيهم الله، وليس في الآية دلالةٌ على أن أولئك الأقوام محقُّون أو مبطلون[2]، وعلى هٰذا التقدير زال الإشكال، وهٰذا هو الجواب المعتمد عن تمسكهم بالآية المذكورة في سورة الأنعام.

فإن قيل: فعلى هٰذا التأويل كيف يتعلَّق بهذه الآية قوله تعالى: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾ [البَقَرَة: ٢١٠].

قلنا: إنه تعالى حكى عنادهم وتوقيفهم قبول الدين الحقِّ على هٰذا الشرط الفاسد، فذكر بعده ما يجري مجرى التهديد لهم فقال: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾ [البَقَرَة: ٢١٠].

أما قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢] فالكلام فيه أيضاً على وجهين:

• **الأول**: أنا نحمل هذه الآية على باب حذف المضاف، وعلى هٰذا الوجه ففي الآية وجوهٌ:

---

(١) وعليه لم يعد في الآية مجاز، بل هو حقيقة عند قائله، وهو كقوله جلَّ من قائل حكاية عن الدَّهريين: ﴿نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤]، وانظر «التفسير الكبير» (٥/ ١٨٣).

(٢) كقوله سبحانه حكاية عن فرعون: ﴿يَـٰهَـٰمَـٰنُ عَلَى ٱلطِّينِ فَٱجْعَل لِّى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَطَّلِعُ إِلَىٰٓ إِلَـٰهِ مُوسَىٰ﴾ [القَصَص: ٣٨]، فمثل هذا لا يستدلُّ به كما فعل بعض المشبهة على كونه جل وعز في السماء؛ لأنه اعتقاد الكافرين.

أحدها: وجاء أمر ربك بالمحاسبة والمجازاة.

وثانيها: وجاء قهر ربك، كما يقال: جاءنا الملك القاهر؛ إذا جاء عسكره.

وثالثها: وجاء ظهور معرفة الله تعالى؛ لأن معرفة الله تصير ضرورية في ذلك اليوم[1]، فصار ذلك جارياً مجرى مجيئه وظهوره.

- **والوجه الثاني**: ألا نحمل هذه الآية على حذف المضاف، ثم فيه وجهان:

الأول: أن يكون المراد من هذه الآية التمثيل لظهور آيات الله وتبين آثار قهره وسلطانه، والمقصود تمثيل تلك الحالة بحال الملك إذا حضر بنفسه؛ فإنه يظهر بمجرد حضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بحضور عساكره كلِّها.

الثاني: أن الربَّ هو المربي؛ فلعل مَلَكاً عظيماً هو أعظم الملائكة كان مربياً للنبي ﷺ فكان هو المراد من قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢].

فأما الحديث المشتملُ على النزول إلى السماء الدنيا فالكلام عليه من وجهين:

- **النوع الأول: بيان أن النزول قد يستعمل في غير الانتقال:**

وتقريره من وجوه:

الأول قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾ [الزمر: ٦]، ونحن نعلم بالضرورة أن الجمل والبقر ما نزل من السماء إلى الأرض على سبيل الانتقال.

وقال تعالى: ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ﴾ [الفتح: ٢٦]، والانتقال على السكينة محال.

وقال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشعراء: ١٩٣-١٩٤]، والقرآن سواء قلنا: إنه عبارةٌ عن صفة قديمة، أو قلنا: إنه عبارة عن الحرف والصوت؛ فإن الانتقال عليه محال.

وقال الشافعي رضي الله عنه: (دخلت مصر فلم يفهموا كلامي، فنزلت ثم نزلت ثم نزلت)، ولم يكن المراد من هذا النزول الانتقال.

---

(١) فيدرك المفرط تقصيره ويقول: ﴿يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ﴾ [الزمر: ٥٦].

الثاني: أنه إن كان المقصود من النزول من العرش إلى سماء الدنيا أن يُسمعَ نداؤه.. فهٰذا المقصود ما حصل، وإن كان المقصود مجرَّد النداء، سواء سمعناه أو لم نسمعه.. فهٰذا مما لا حاجة فيه إلى النزول من العرش إلى سماء الدنيا، بل كان يمكنه أن ينادِيَنا وهو على العرش.

ومثاله: أن يريد من في المشرق إسماع من في المغرب ومناداته، فيتقدم إلى جهة المغرب بأقدام معدودة، وأخذ يناديه وهو يعلم أنه لا يسمعه ألبتة، فهٰهنا تكون تلك الخطوات عملاً باطلاً، وعبثاً فاسداً، ويكون كفعل المجانين، فعلمنا أن ذٰلك غير لائق بحكمة الله.

الثالث: أن القوم رأوا أن كلَّ سماء في مقابلة السماء التي فوقها تكون كقطرة في بحر، وكدرهم في مفازة، ثم كل السماوات في مقابلة الكرسي كقطرة في البحر، والكرسي في مقابلة العرش كذٰلك، ثم يقولون: العرش مملوء منه، والكرسيُّ موضعُ قدميه، فإذا نزل إلى السماء الدنيا وهي في غاية الصغر بالنسبة إلى ذٰلك الجسم العظيم.. فإما أن يقال: إن أجزاء ذٰلك الجسم العظيم يدخل بعضها في بعض، وذٰلك يوجب القول بأن تلك الأجزاء قابلة للتفرق والتمزق، ويوجب القول أيضاً بتداخل الأجزاء بعضها في بعض، وذٰلك يقتضي جواز تداخل أجزاء جملة العالم في خردلة واحدة، وهو محال، وإما أن يقال: إن تلك الأجزاء فنيت عند النزول إلى السماء الدنيا، وذٰلك قول بأنه تعالى قابل للعدم والوجود، وذٰلك مما لا يقوله عاقل في صفة الإلٰه تعالى، فثبت بهذه البراهين القاهرة أن القول بالنزول على الوجه الذي قالوه باطلٌ.

الرابع: أنا قد دللنا على أن العالم كرة[1]، وإذا كان كذٰلك وجب القطع بأنه أبداً يكون الحاصل في أحد نصفي الأرض هو الليل وفي النصف الآخر هو النهار، فإذا وجب نزوله إلى السماء الدنيا في الليل وقد دللنا على أن الليل أبداً حاصل.. فهٰذا يقتضي أن يبقى أبداً في السماء الدنيا، إلا أنه يستدير على ظهر الفلك بحسب استدارة الفلك،

(١) تقدم (ص ٩٤).

وبحسب انتقال الليل من جانب من الأرض إلى جانب آخر، ولو جاز أن يكون الشيء المستدير مع الفلك أبداً إلٰهاً للعالم.. فلِمَ لا يجوز أن يكون إلٰه العالم هو الفلكَ؟! ومعلوم أن ذٰلك لا يقوله عاقل.

• **النوع الثاني من الكلام في هٰذا الحديث: بيان التأويل على سبيل التفصيل:**

وهو أن يحمل هٰذا النزول على نزول رحمته على الأرض في ذٰلك الوقت، والسبب في تخصيص ذٰلك الوقت بهٰذا الفعل وجوهٌ:

الأول: أن التوبة التي يؤتى بها في قلب الليل الظاهرُ أنها تكون خاليةً عن شوائب الدنيا؛ لأن الأغيار لا يطلعون عليه، فتكون أقرب إلى القبول، ولهٰذا جاء لفظ النزول كل ليلة في خبر(١)، وليلة الجمعة في خبر(٢)، وليلة النصف من شعبان في خبر(٣)، ويوم عرفة في خبر(٤)، على قدر منازل الناس في التوبة ودرجاتهم في العبودية(٥).

والثاني: أن الغالب على الإنسان في قلب الليل الكسلُ والنوم والبطالة، فلولا الجدُّ العظيم في طلب الدين والرغبة الشديدة في تحصيله وإلا لما تحمَّل مشاقَّ العبودية، ولما أعرض عن اللذات الجسمانية، ومتى كان الجد والرغبة والإخلاص أتمَّ وأكمل.. كان الثواب أوفر.

الثالث: أن الليل وقتُ الكسل والفتور فاحتيج في الترغيب في الاشتغال بالعبادة في الليل إلى مزيد أمر مؤثر في تحريك الدواعي للاشتغال بالتهجد، فيحسن من الشارع أن يخصَّ هٰذا الوقت بمثل هٰذا الكلام؛ ليكون توفُّر الدواعي على التهجد أتمَّ.

فهذه الجهات الثلاث تصلح أن تكون أسباباً لتخصيص الشرع هٰذا الوقت بهٰذا التشريف، ولأجلها قال الله تعالى: ﴿وَبِٱلْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ [الذاريات: ١٨] وقال: ﴿وَٱلْمُسْتَغْفِرِينَ بِٱلْأَسْحَارِ﴾ [آل عمران: ١٧].

---

(١) رواه البخاري (١١٤٥)، ومسلم (٧٥٨).

(٢) رواه الدارقطني في «أحاديث النزول»، انظر «كنز العمال» (٣٨٢٩٥).

(٣) رواه الترمذي (٧٣٩)، وابن ماجه (١٣٨٨).

(٤) رواه ابن حبان في «صحيحه» (٣٨٥٣).

(٥) انظر «فيض القدير» (٢/ ٣١٧).

والوجه الرابع: أن يكون المعنى أن جمعاً من أشراف الملائكة ينزلون في ذٰلك الوقت بأمره سبحانه، فأضيف ذٰلك إلى الله تعالى لأجل أنه حصل بسبب أمر الله تعالى؛ كما يقال: بنى الأمير داراً وضرب ديناراً، وممن ذهب إلى هٰذا التأويل من يروي الخبر بضم الياء تحقيقاً لهٰذا المعنى(١).

واعلم أن تمام التقرير في تأويل هٰذا الخبر أن مَنْ نزل من الملوك عند إنسان لإصلاح شأنه والاهتمام بأمره فإنه يكرمه جداً، بل يكون نزوله عنده مبالغة في إكرامه، فلما كان النزول موجباً للإكرام أو موجباً له أطلق اسم النزول على الإكرام، وهٰذا أيضاً هو المراد من قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، وذٰلك أن الملِك إذا جاء وحضر لفصل الخصومات عظم وقعه واشتدت هيبته، والله أعلم(٢).

---

(١) فالرواية عنده: «يُنْزِلُ الله في الثلث...»، وقد جاء التصريح بهذا في الحديث الذي رواه الدارقطني في «أحاديث النزول»، وفيه: «فيأمر ملكاً ينادي: هل من سائل فأعطيه؟»، انظر «كنز العمال» (٣٨٢٩٥).

(٢) والمتأمل في قوله سبحانه: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ﴾ [غافر: ١٥] وفي صفات جلاله تعالى.. يستبعد الانبساط في السؤال، والدعاء مع ذلك الجلال، قال إمامنا الغزالي في «الاقتصاد» (ص ١٢٨): (فلولا النزول عن مقتضى الجلال باللطف والرحمة والاستجابة.. لاقتضى ذلك الجلال أن تبهت العقول عن الفكر، وتخرس الألسنة عن الذكر، وتخمد الجوارح عن الحركة، فمن لاحظ ذلك الجلال وهذا اللطف.. استبان له على القطع أن عبارة النزول مطابقة للحال، ولفظ مطلق في موضعه لكن لا على ما فهمه الجهّال).

الفصل العاشر
في الخروج والبروز والتجلي والظهور

قال عليه السلام: «سترون ربَّكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامُّون في رؤيته»، وفي رواية «لا تضارُّون»[١].

والتأويل: أن المقصود تشبيه الرؤية بالرؤية، لا تشبيه المرئي بالمرئي، ومعنى قوله: «لا تضامون» أي: لا ينضمُّ بعضكم إلى بعض كما تنضمون في رؤية الهلال رأس الشهر، بل ترونه جهرةً من غير تكلف لطلبه كما ترون البدر، وقوله: «لا تضارُّون»؛ أي: لا يلحقكم ضرر في طلب رؤيته، بل ترونه من غير تكلف الطلب، وما روي «تضامُون» مخففاً فالمراد منه الضيم؛ أي: لا يلحقكم فيه ضيم.

وأيضاً قال عليه السلام: «إن الله تعالى يبرز كلَّ يوم جمعة لأهل الجنة على كثيب من كافور، فيكون في القرب على تبكُّرهم إلى الجمعة على الجمعة، ألا فسارعوا إلى الخيرات»[٢].

واعلم أنه قيل: إن هٰذا الخبر ضعيف، وإن صح فالتأويل: أن أهل الجنة يرونه على مقادير أوقات الدنيا فيما بين أعمالهم الحسنة.

وأما بروزه لأهل الجنة فبذٰلك تجلِّيه لهم، وهو أن يخلق لهم رؤيةً متعلقة به وهم على كثيب من كافور.

وأما قربه منهم فمعناه القرب بالرحمة؛ كما قال: «من تقرب إلي شبراً تقربت إليه ذراعاً»[٣]، ويقال للفاسق: إنه بعيد من الله.

---

(١) رواه البخاري (٥٥٤، ٤٥٨١)، ومسلم (١٨٢، ٦٣٣).

(٢) رواه ابن المبارك في «الزهد» (٤٣٦)، وابن أبي الدنيا في «صفة الجنة» (٨٩)، والطبراني في «الكبير» (٩/ ٢٣٨) موقوفاً على عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ولم يرفعوه.

(٣) تقدم (ص ١١٧).

وأيضاً ما روي أنه عليه السلام قال: «ما منكم من أحد إلا سيخلو به ربُّه يوم القيامة ويكلمه وليس بينه وبينه ترجمان، فيقول: ماذا عملت فيما علمت؟» والتأويل فيه: من أراد أن يتوجه إلى مهمٍّ فإنه يخلو به، فعبَّر به عنه، وأيضاً لمَّا كان قادراً على أن يسمع كل واحد ما يريد إسماعه له من كلامه بحيث لا يسمع غيره ذٰلك جعل ذٰلك كالخلوة؛ حتى يظن كلٌّ أحد أنه لا يتكلم مع غيره، والله أعلم.




الفصل الحادي عشر
في الظواهر التي توهم كونه تعالى قابلاً للتجزُّؤ والتبعيض تعالى عنه علواً كبيراً

أما الذي ورد منه في القرآن فقوله تعالى في حقِّ آدمَ عليه السلام: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [الحجر: ٢٩]، وقال في حقِّ مريم عليها السلام: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا﴾ [الأنبياء: ٩١]، وقوله تعالى في حق عيسى عليه السلام: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: ١٧١].

وأما الخبر فما روى أبو هريرة أنه عليه السلام قال: «لمَّا خلق آدم ونفخ فيه من روحه عطسَ آدمُ، فشكر الله، فقال له ربه: يرحمُكَ ربك، ثم قال: هذه تحيتك وتحية ذرِّيتك»[1].

والتأويل أن نقول: أما إضافة الروح إلى نفسه فهو إضافة التشريف، وأما النفخ فللتعبير بالسبب عن المسبب، وهٰذا مما يجب المصير إليه لامتناع أن يكون تعالى قابلاً للتجزُّؤ والتبعيض.

(١) كذا أورده الإمام ابن فورك في «مشكل الحديث وبيانه» (ص ٢٢٧)، وموطن الشاهد رواه ابن أبي عاصم في «السنة» (١/ ٢٦٥)، وفي حديث الشفاعة عند البخاري (٣٣٤٠)، ومسلم (١٩٣)، وهو عند الترمذي (٣٣٦٨) بلفظ: «ونفخ فيه الروح».

الفصل الثاني عشر

في الجواب عن استدلالهم بقوله تعالى:

﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٩٥]

قالوا: إنه تعالى عابَ هذه الأصنام وطعن في كونها آلهة بناء على عدم هذه الأعضاء لها، فلو لم تكن هذه الأعضاء حاصلةً لله تعالى لتوجَّهَ هٰذا الطعن هناك.

وذٰلك باطل، والجواب عنه أن يقال: المقصود من هذه الآية شيءٌ آخر سوى ما ذكرتم، **وبيانه**: وهو أن الكفار الذي كانوا يعبدون الأصنام كانت لهم أرجل يمشون بها وأيدٍ يبطشون بها وأعين يبصرون بها وآذان يسمعون بها، ولا شك أن المقصود من الرِّجْل واليد والعين والأذن هو هذه القوى المحركة والمدركة، فإذا كانت هذه الأشياء حاصلة للكفار وما كانت حاصلةً للأصنام.. وجب القطع بكونهم أشرف وأعلى وأكمل من تلك الأصنام، فقيل لهم: ما بالُكم تعبدون هذه الأشياء مع أنكم أعلى حالاً وأشرف منصباً منها؟!

الفصل الثالث عشر
في الوجه

احتجوا على إثباته لله تعالى بالآيات والأخبار.

أما الآيات فكثيرة:

أحدها: قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرَّحمـٰن: ٢٦-٢٧]، قالوا: ويمتنع أن يكون وجه الرب تعالى هو الربُّ، ويدلُّ عليه وجهان:

الأول: أنه تعالى أضاف الوجه إلى نفسه، وإضافة الشيء إلى نفسه ممتنعةٌ.

الثاني: أنه لو كان ﴿ذُو الْجَلَالِ﴾ [الرَّحمـٰن: ٢٧] صفةً للربِّ لوجب أن يقال: ذي الجلال؛ لأن صفة المجرور مجرورة.

الثانية: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨].

الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [الكهف: ٢٨].

الرابعة: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [الأنعام: ٥٢].

الخامسة: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥].

السادسة: قوله تعالى في سورة الروم: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الروم: ٣٨].

السابعة: قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [الروم: ٣٩].

الثامنة: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾ [الإنسان: ٩].

التاسعة: قوله تعالى: ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ﴾ [الليل: ٢٠].

وأما الأخبار فكثيرة:

الأول: روى ابن خزيمة عن جابرٍ قال: لما نزل قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ﴾ [الأنعام: ٦٥] قال النبي عليه السلام: «أعوذ بوجهك»، ثم قال: ﴿أَوْ

﴿مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ [الأنعام: ٦٥]، قال عليه السلام: «أعوذُ بوجهك»، ثم قال: ﴿أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ﴾ [الأنعام: ٦٥]، قال عليه السلام: «هاتان أهونُ وأيسر»[(١)].

الثاني: روى عمار بن ياسر عن النبي عليه السلام أنه قال: «اللهم بعلمك الغيبَ، وقدرتك على الخلق؛ أحيني ما علمت الحياةَ خيراً لي، وتوفَّني إذا كانت الوفاةُ خيراً لي اللهم؛ وأسألك خشيتَك في الغيب والشهادة، وكلمةَ الحق والعدل في الغضب والرضا، وأسألك القصْدَ في الفقر والغنى، وأسألك نعيماً لا يبيد، وأسألك قرَّةَ عين لا تنقطع، وأسألك الرضا بعد القضاء، وأسألك بردَ العيش بعد الموت، وأسألك لذَّةَ النظر إلى وجهك، وأسألك الشوق إلى لقائك في غير ضرَّاءَ مضرَّةٍ ولا فتنة مضلة، اللهم؛ زيِّنا بزينة الإيمان، واجعلنا هداة مهتدين»[(٢)].

الثالث: قال عليه السلام: «من صام يوماً في سبيل الله ابتغاءَ وجه الله.. باعد الله وجهه عن النار سبعين خريفاً»[(٣)].

الرابع: عن ابن عباس عن النبي عليه السلام أنه قال: «من استعاذ بالله فأعيذوه، ومن سألكم بوجه الله فأعطوه»[(٤)].

الخامس: عن أبي هريرة عن النبي عليه السلام أنه قال: «مثل المجاهد في سبيل الله ابتغاءَ وجه الله مثلُ القائم المصلي حتى يرجع عن جهاده»[(٥)].

السادس: قال عبد الله[(٦)]: قسم رسول الله عليه السلام قسماً، فقال رجلٌ: إن هذه القسمة ما أريد بها وجه الله، فأتيت النبي عليه السلام فذكرت ذلك له، فاحمارَّ وجهُهُ حتى وددتُ أني لم أخبره، فقال: يرحمنا الله، وموسى قد أُوذيَ بأكثر من هذا فصبر»[(٧)].

---

(١) رواه البخاري (٤٦٢٨).

(٢) رواه النسائي (٣/ ٥٤)، وابن خزيمة في «التوحيد» (ص ٢٠) واللفظ له.

(٣) رواه الدارمي في «سننه» (٢٣٩٩)، وهو عند ابن خزيمة في «التوحيد» (ص ٢١).

(٤) رواه أبو داود (٥١٠٨).

(٥) رواه ابن خزيمة في «التوحيد» (ص ٢٢).

(٦) هو عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وسياق المصنف عند صاحب «التوحيد» (ص ٢٢).

(٧) رواه البخاري (٣٤٠٥)، ومسلم (١٠٦٢).

السابع: عن حذيفة عن النبي عليه السلام أنه قال: «إن المسلم إذا دخل في صلاته أقبل الله إليه بوجهه، فلا ينصرف عنه حتى ينصرف عنه أو يحدث حدثاً»[١].

الثامن: عن الحارث الأشعري أن النبي عليه السلام قال: «إن الله تعالى أوحى إلى يحيى بن زكريا عليهما السلام أن يقول لبني إسرائيل: إذا قمتم إلى الصلاة فلا تلتفتوا؛ فإن الله يقبل بوجهه إلى وجه عبده»[٢].

التاسع: الحديث المشهور؛ وهو أنه عليه السلام قال في قوله: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]، الزيادة هي النظر إلى وجه الله تعالى[٣]، وقال أيضاً: «جنَّتان من فضة آنيتُهما وما فيهما، وجنتان من ذهب آنيتُهما وما فيهما، وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى وجه ربهم في جنة عدن إلا رداء الكبرياء على وجهه»[٤].

العاشر: عن عبد الله عن النبي عليه السلام أنه قال: «إن المرأة عورة، فإذا خرجت استشرفَها الشيطانُ، وأقربُ ما تكون من وجه ربِّها إذا كانت في قعْرِ بيتها»[٥].

واعلم أنه لا يمكن أن يكون الوجه المذكور في هذه الآيات وهذه الأخبار هو الوجه بمعنى العضو والجارحة، ويدلُّ عليه وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، وذلك لأنه لو كان الوجه هو العضو المخصوص لزم أن يفنى جميع الجسد والبدن، وأن تفنى العين التي على الوجه أيضاً، وألا يبقى إلا مجرد الوجه، وقد التزم بعض حمقى المشبِّهة ذلك، وهو جهل عظيم.

---

(١) رواه ابن ماجه (١٠٢٣)، وابن خزيمة في «صحيحه» (٩٢٤)، وفي «التوحيد» (ص ٢٣) واللفظ له، ووقع في النسخ كلها: (حديثاً) بدل (حدثاً)، والتصحيح من أصول التخريج، والله أعلم.

(٢) رواه الطيالسي في «مسنده» (١١٦١)، وابن خزيمة في «صحيحه» (١٨٩٥)، وفي «التوحيد» (ص ٢٤).

(٣) رواه مسلم (١٨١).

(٤) رواه البخاري (٤٨٧٨)، ومسلم (١٨٠)، وابن خزيمة في «التوحيد» (ص ٢٦) واللفظ له.

(٥) رواه ابن خزيمة في «صحيحه» (١٦٨٥)، وفي «التوحيد» (ص ٢٧).

الثاني: أن قوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرَّحمـٰن: ٢٧]، ظاهره يقتضي وصف الوجه بالجلال والإكرام، ومعلوم أن الموصوف بالجلال والإكرام هو الله سبحانه، وذٰلك يقتضي أن يكون لفظ الوجه كنايةً عن الذات.

الثالث: قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البَقـَرَة: ١١٥]، وليس المراد من الوجه هٰهنا العضو المخصوص؛ فإنا ندرك بالحسِّ أن العضو المسمى بالوجه غيرُ موجود في جميع جوانب العالم، وأيضاً فلو حصل ذٰلك العضو في جميع جوانب العالم لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة في أمكنة كثيرة، وذٰلك لا يقوله عاقل.

الرابع: أن قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [الأنعـام: ٥٢] وقوله: ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ﴾ [الليـل: ٢٠] لا يمكن حمل شيء منها على الظاهر؛ لأن وجهه تعالى على مذهب الخصم قديم أزلي، والقديم الأزلي لا يُراد؛ لأن الشيء الذي يُراد معناه أنه يراد حصوله ودخوله في الوجود، وذٰلك في حقِّ القديم الأزلي محالٌ، وأيضاً فهؤلاء كانوا يعبدون الله ما كانوا يريدون وجه الله كيف كان(١)، فإنه لو كان وجهه غضبان(٢) عليهم فهم لا يريدونه، بل إنما يريدون منه كونه راضياً عنهم، وذٰلك يدلُّ على أنه ليس المرادُ بالوجه في هذه الآيات نفسَ الجارحة المخصوصة، بل المراد منه شيءٌ آخر، وهو كونه تعالى راضياً عنهم.

الخامس: الخبر الذي رويناه وهو قوله عليه السلام: «أقرب ما تكون المرأة من وجه ربِّها إذا كانت في قعر بيتها»(٣)، ومعلوم أنه لو كان المراد من الوجه العضوَ والجارحة لم يختلف الحال في القرب والبعد بسبب كونها في بيتها أو لم تكن، أما إذا حملنا الوجه على الرضا استقام ذٰلك.

فثبت بهذه الدلائل أنه لا يمكن أن يكون الوجه المذكور في هذه الآيات والأخبار بمعنى العضو والجارحة.

---

(١) بل يطلبون تجلِّياً مخصوصاً، وفي (ط): (وما) بدل (ما).

(٢) في (أ) و(ب): (غضباناً).

(٣) تقدم (ص ١٥٧).

إذا عرفت هٰذا فنقول: لفظُ الوجه قد يُجعل كنايةً عن الذات تارةً، وعن الرضا أخرى.

● **أما الأول فنقول: السبب في وجوب جعل الوجه كنايةً عن الذات وجوهٌ:**

الأول: أن المرئي من الإنسان في أكثر الأوقات ليس إلا وجهه، وبوجهه يتميَّزُ ذٰلك الإنسان عن غيره، فالوجه كأنه هو العضو الذي به يتحقَّقُ وجود ذٰلك الإنسان، وبه يعرف كونُهُ موجوداً، فلما كان الأمر كذٰلك لا جرمَ حسُن جعل الوجه اسماً لكل الذات، ومما يقوِّي ذٰلك أن القوم إذا كان معهم إنسان يشرح أحوالهم ويقوم بإصلاح أمورهم سُمِّي وجهَ القوم ووجيهَهُم، والسبب فيه ما ذكرنا.

الثاني: أن المقصود من الإنسان ظهورُ آثار عقله وحسِّه وفهمه وفكره، ومعلوم أن معدن هذه الأحوال هو الرأس، ومظهر آثار هذه القوى هو الوجه، فلما كان معظم المقصود من خلقة الإنسان إنما يظهر في الوجه لا جرمَ حسُن إطلاق اسم الوجه على كلِّ الذات.

الثالث: أن الوجه مخصوصٌ بمزيد الحسن واللطافة، والتركيب العجيب والتأليف الغريب، وكل ما في القلب من الأحوال فإنه يظهر على الوجه[1]، فلما امتاز الوجه عن سائر الأعضاء بهذه الخواصِّ لا جرمَ حسُن إطلاق لفظ الوجه على كل الذات.

● **وأما بيان السبب في جواز جعل لفظ الوجه كناية عن الرضا:**

فهو أن الإنسان إذا مال قلبه إلى الشيء أقبل بوجهه عليه، وإذا كره شيئاً أعرضَ بوجهه عنه، فلما كان إقبال الإنسان بوجهه عليه من لوازم كونه مائلاً إليه محبّاً له.. لا جرمَ حسُن جعل لفظ الوجه كنايةً عن الرضا.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول:

أما قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القَصَص: ٨٨] وقوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرَّحمٰن: ٢٧] فالمراد منه الذات، والمقصود من ذكر الوجه التأكيدُ والمبالغةُ؛ فإنه يقال:

(١) كقوله عليه أزكى الصلاة والتسليم في الحديث الذي رواه الترمذي (٢١٩١): «ألا وإن الغضب جمرة في قلب ابن آدم، أما رأيتم إلى حمرة عينيه وانتفاخ أوداجه؟»، وعند الطبراني في «الكبير» (٢/ ١٧١): «ما أسرَّ عبد سريرة إلا ألبسه الله رداءها».

وجه هٰذا الأمر هو كذا وكذا، ووجه هٰذا الدليل هو كذا وكذا، والمراد منه نفس ذٰلك الشيء ونفس ذٰلك الدليل؛ فكذا هٰهنا.

وأما قوله: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان: ٩]، ﴿إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الليل: ٢٠].. فالمراد من الكل رضا الله تعالى، وهٰكذا القول في كل الأحاديث، والله أعلم.

الفصل الرابع عشر
في العين

احتجوا على ثبوته بالقرآن والأخبار.

أما القرآن:

فقوله تعالى لنوح عليه السلام: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هُود: ٣٧]، ولموسى عليه السلام: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩]، ولمحمد عليه السلام: ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطُّور: ٤٨].

وأما الأخبار:

فروى صاحب «شرح السنة» في باب (الدجَّال) عن سالم، عن ابن عمر قال: قام ﷺ في الناس، فأثنى على الله بما هو أهله، ثم ذكر الدجَّال فقال: «إني لأنذركموهُ وما من نبيٍّ إلا أنذر قومَهُ، لقد أنذر نوح قومه، ولكني سأقول لكم فيه قولاً لم يقله نبيٌّ لقومه: تعلمون أنه أعور وأن الله ليس بأعور»، ثم قال صاحب هٰذا الكتاب: (هٰذا حديث صحيح أخرجه البخاري في كتابه)[١].

وروى أيضاً عن ابن عمر أنه قال: ذُكر الدجَّال عند النبي ﷺ فقال: «إن الله لا يخفى عليكم، إن الله ليس بأعور ـ وأشار بيده إلى عينه ـ وإن المسيح الدجال أعورُ عينِ اليمنى، كأن عينه عنبةٌ طافية»، ثم قال: (هٰذا حديث اتفق الشيخان على صحته)[٢].

ومما يدلُّ أيضاً على إثبات العين لله تعالى: ما رُوي في الدعوات: «احفظنا بعينِكَ التي لا تنام»[٣]، وأيضا يقال في العرف: عين الله عليك.

واعلم أن نصوص القرآن لا يمكن إجراؤها على ظاهرها لوجوهٍ:

---

(١) «شرح السنة» (١٥/ ٤٩)، وقد رواه البخاري (٣٣٣٧)، وسقط: (لقد أنذر نوح قومه) من (أ) و(ب).

(٢) «شرح السنة» (١٥/ ٦٩)، وقد رواه البخاري (٣٤٤٠)، ومسلم (١٦٩).

(٣) رواه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (١٨/ ٨٧)، وهو قطعة في دعاء الفرج.

الأول: أن ظاهر قوله تعالى: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] يقتضي أن يكون موسى عليه السلام مستقراً على تلك العين ملتصقاً بها مستعلياً عليها، وذٰلك لا يقوله عاقل.

والثاني: أن قوله تعالى: ﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧] يقتضي أن تكون آلة تلك الصنعة هي تلك الأعينُ.

والثالث: أن إثبات الأعين في الوجه الواحد قبيحٌ، فثبت أنه لا بد من المصير إلى التأويل، وذٰلك هو أن تحمل هذه الألفاظ على شدة العناية والحراسة، والوجهُ في حسن هٰذا المجاز: أن من عظمت عنايته بشيء وميله إليه ورغبته فيه كان كثير النظر إليه، فجعل لفظة العين التي هي آلة لذٰلك النظر كنايةً عن شدة العناية(١).

وأما هٰذا الخبر الذي رويناه فمشكلٌ؛ لأن ظاهره يقتضي أنه عليه السلام أظهر الفرق بين الإلٰه تعالى وبين الدجال بكون الدجال أعورَ وكونِهِ تعالى ليس بأعورَ، وذٰلك بعيدٌ، وخبر الواحد إذا بلغ هذه الدرجة في ضعف المعنى وجب أن يعتقد أنه كان هٰذا الكلام مسبوقاً بمقدمة لو ذكرت لزال هٰذا الإشكال، أليس راوي هٰذا الحديث هو ابن عمر رضي الله عنهما، ثم من المشهور أن ابن عمر لما روى قوله عليه السلام: «إن الميت ليعذب ببكاء أهله»، طعنت فيه عائشة رضي الله عنها، وذكرت أن هٰذا الكلامَ من الرسول كان مسبوقاً بكلام آخر، واحتجت على ذٰلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۚ﴾ [الأنعام:

---

(١) وبيان المصنف لهذا المجاز بهذا التصوير لمن تبلَّد طبعه، وإلا فلا حاجة لهذا التعمق كما يقول العلامة الجرجاني في «أسرار البلاغة» (ص ٥٠)، قال: (فإنه نفسَه. أراد التعمق في بيان وتحرير المجاز. قد يصير سبباً إلى أن يقع قوم في التشبيه، وذلك أنهم إذا وضعوا في أنفسهم أن كل اسم يستعار فلا بد من أن يكون هناك شيء يمكن الإشارة إليه يتناوله في حال المجاز كما يتناول مسماه في حال الحقيقة، ثم نظروا في نحو قوله تعالى: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه: ٣٩]، و﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧]، فلما لم يجدوا للفظة العين ما يتناوله على حد تناول النور مثلاً للهدى والبيان. . ارتبكوا في الشك، وحاموا حول الظاهر، وحملوا أنفسهم على لزومه، حتى يفضي بهم إلى الضلال البعيد، وارتكاب ما يقدح في التوحيد، ونعوذ بالله من الخذلان)، وهذا يقع في التمثيل أكثر من التشبيه.

[١٦٤](١)، فلِمَ لا نتمسك في هٰذا الخبر بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١] ونزعم أن هٰذا الكلام كان مسبوقاً بكلام آخر لو حكي لزال هٰذا الإشكال؟! فإنه من البعيد صدورُ مثل هٰذا الكلام عن الرسول الذي اصطفاه الله برسالته وأمره ببيان شرائعه.




(١) والخبر مع رد أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها رواه البخاري (١٢٨٨)، ومسلم (٩٢٨)، وفيه قول ابن أبي مليكة يحكي حال ابن عمر رضي الله عنهما بعد سماعه ردَّ عائشة رضي الله عنها: (والله؛ ما قال ابن عمر رضي الله عنهما شيئاً).
ثم إن الناظر في اختلاف الأدلة وتعارضها مما هو في الصحاح وغيرها، وفي الفروع فضلاً عن الأصول.. لا يعجب مما أورده المصنف هنا، وسيأتي طرف من ذلك (ص ٢١٢).

الفصل الخامس عشر
في النَّفَس

هٰذا اللفظ غير وارد في القرآن، لكنه روي عن النبي عليه السلام أنه قال: «لا تسبوا الريح؛ فإنها من نَفَس الرحمان»[(١)]، وقال أيضاً: «إني لأجد نفس الرحمان من قبل اليمن»[(٢)].

والتأويل: أنه مأخوذ من قوله: نفَّستُ عن فلان؛ أي: فرَّجت عنه، ونفَّس الله عن فلان كربَهُ؛ أي: فرَّجَ عنه، فالريح إذا كانت طيبة فقد أزالت المكاره، فلما وجدها من قبل اليمن فقد حصل المقصود، وأيضاً فالمقرون بالمكروه مكروه، وبالمحبوب محبوب، فلمَّا وجد الرسول ﷺ النصرةَ من قبل اليمن فقد وجد التنفس[(٣)] من المكروهات من ذٰلك الجانب، فلا جرمَ صدق قوله: «إني لأجدُ نَفَس الرحمان من قبل اليمن»، ولهٰذا قال عليه السلام: «الإيمانُ يمانٍ، والحكمة يمانية»[(٤)]، وهٰذا هو المراد من قوله: إن الريح من نفس الرحمان؛ أي هي مما جعل الله فيها التفريج والتنفيس، والله أعلم.

(١) رواه النسائي في «السنن الكبرى» (١٠٧٧٢).
(٢) تقدم (ص ١١٨).
(٣) في (أ): (التنفيس).
(٤) رواه البخاري (٣٤٩٩)، ومسلم (٥٢).

الفصل السادس عشر
في اليد

اعلم أن هذه اللفظة وردت في القرآن والأخبار.

أما القرآن:

فقد وردت هذه الصفة بصيغة الوحدان تارةً، وبصيغة التثنية تارة، وبصيغة الجمع أخرى.

أما الوحدان فقوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، وحكى عن اليهود أنهم قالوا: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقال: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [يس: ٨٣].

وأما التثنية فقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص: ٧٥]، وقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤].

وأما الجمع فقوله تعالى: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ﴾ [يس: ٧١].

وأما الأخبار فكثيرةٌ:

الأول: ما روي أن النبي عليه السلام قال: «التقى آدم موسى، فقال موسى: أنت الذي خلقك الله بيده، وأسجد لك ملائكته، ونفخ فيك من روحه، أمرك بأمر فعصيته، فأخرجتنا من الجنة؟! فقال آدم: يا موسى؛ اصطفاك الله لكلامه، وخطَّ لك التوراة بيده، أفتلومني على أمر قدَّره الله علي قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟! قال: فحجَّ آدمُ موسى»[١]، وهٰذا الخبر اشتمل على أن موسى أثبت اليد لله تعالى، وكذٰلك آدم قال بذٰلك.

الثاني: روى أبو هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لما خلق اللهُ الخلقَ كتب بيده على نفسه: إن رحمتي تغلب غضبي»[٢].

الثالث: روى عبد الله بن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: «إنه يفتح أبواب السماء في ثلث الليل الباقي، فيبسط يده فيقول: ألا عبدٌ يسألني فأعطيَهُ، فلا يزال كذٰلك حتى يسطَعَ الفجر»[٣].

---

(١) رواه مسلم (٢٦٥٢).

(٢) رواه الترمذي (٣٥٤٣)، وابن ماجه (٤٢٩٥).

(٣) رواه أحمد في «مسنده» (١/ ٤٠٣).

الرابع: روى أبو هريرة عن النبي عليه السلام أنه قال: «إن أحدكم ليتصدَّقُ بالتمرة إذا كانت من الطيِّب ولا يقبل الله إلا طيباً، فيجعلها الله في يده اليمنى، ثم يربِّيها كما يربي أحدكم فَلُوَّهُ وفصيله حتى يصير مثل أُحُد»[(١)].

الخامس: الحديث المشهور؛ وهو قوله عليه السلام: «إن الصدقة لتقعُ في يدي الرحمان قبل أن تقع في يدي الفقير»[(٢)].

السادس: ما تواتر النقل عن النبي عليه السلام أنه كان يقول: «والذي نفسي بيده»[(٣)].

السابع: قوله عليه السلام: «إن الله خمَّرَ طينةَ آدم بيده أربعين صباحاً»[(٤)].

والأحاديث في هٰذا الباب كثيرة.

واعلم أن لفظ اليد حقيقةٌ في هذه الجارحة المخصوصة، إلا أنه يستعمل على سبيل المجاز في أمور غيرها.

فالأول: أنه يستعمل لفظ اليد في القدرة، يقال: يد السلطان فوق يد الرعية؛ أي: قدرته عالية على قدرتهم، والسبب في حسن هٰذا المجاز أن كمال حال هٰذا العضو إنما يظهر بالصفة المسماة بالقدرة، فلما كان المقصود من اليد حصول القدرة أطلق اسم القدرة على اليد.

وقد يقال: هذه البلدة في يد الأمير وإن كان الأمير مقطوع اليد، ويقال: فلان في يده الأمر والنهي والحل والعقد، والمراد ما ذكرناه.

والثاني: أن اليد قد يراد بها النعمة، يقال: لفلان عندي يدٌ لا أنساها أبدَ الدهر، والمراد منه النعمة، وإنما حسن هٰذا المجاز لأن اليد آلة لإعطاء النعمة، فأطلق اسم اليد على النعمة إطلاقاً لاسم السبب على المسبب[(٥)].

---

(١) رواه البخاري (١٤١٠)، ومسلم (١٠١٤)، وفيهما: (بيمينه) بدل (يده اليمنى).

(٢) رواه الطبراني في «الكبير» (٩/ ١٠٩)، وأبو نعيم في «الحلية» (٤/ ٨١).

(٣) ورد كثيراً، منها عند البخاري (٦٤٤)، ومسلم (٦٥١).

(٤) كذا في «مشكل الحديث وبيانه» (ص ١٠٢)، قال الحافظ العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء» (٤/ ٢٧٧): (رواه أبو منصور الديلمي من حديث ابن مسعود وسلمان الفارسي بإسناد ضعيف جداً، وهو باطل).

(٥) ومن علامة مجيء اليد بمعنى النعمة ذكر مصدر تلك النعمة والمولي لها، ولا يصلح أن تكون =

الثالث: أنه قد يذكر لفظ اليد صلة للكلام على سبيل التأكيد؛ كقولهم: يداك أوكتا[١]، ويقرب منه قوله تعالى: ﴿بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة: ١٢]، وقوله: ﴿بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِۦ﴾ [الأعراف: ٥٧]؛ فإن النجوى والرحمة لا يكون لها هٰذان العضوان المسميان باليدين.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: أما قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، فالمعنى: أن قدرته تعالى غالبة على قدرة الخلق.

وأما قوله تعالى حكايةً عن اليهود أنهم قالوا: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤]؛ فاليد هٰهنا بمعنى النعمة، والدليل عليه: أن اليهود إما أن يقال بأنهم مُقِرُّون بإثبات الخالق، أو يقال بأنهم منكرون له، فإن أقروا به امتنع أن يقولوا: إن خالق العالم جُعل مغلولاً مقيداً؛ فإن ذٰلك لا يقوله عاقل، وإن أنكروه لم يكن للقول بكونه مغلولاً فائدةٌ، فثبت أن المراد أنهم كانوا يعتقدون أن نعَمَ الله تعالى محبوسةٌ عن الخلق ممنوعةٌ عنهم، فصارت هذه الآية من أقوى الدلائل على أن لفظة اليد قد يُراد بها النعمة[٢].

وأما قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] فالمراد منه أيضا النعمة، ويدلُّ عليه وجهان:

الأول: أن هٰذا ورد في معرض الجواب عن قول اليهود: (يد الله مغلولة)، ولما بينا بالدليل أن قولهم: (يد الله مغلولة) ليس معناه الغل والحبس، بل معناه احتباس نعم الله عنهم.. وجب أن يكون قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] عبارةً عن كثرة نعم الله وشمولها للخلق؛ حتى يكون الجوابُ مطابقاً للسؤال.

= مجردة، فلا يقال: (اتسعت اليد في البلد) ويريد القائل: (اتسعت النعمة في البلد)، انظر هذا وتفصيل القول في مجاز اليد في «أسرار البلاغة» (ص ٣٥٢ـ ٣٦٥).

(١) من مثل سائر، يقال: يداك أوكتا وفوك نفخ، فذكر اليد والفم هنا للتأكيد؛ لأن الإيكاء إنما يكون باليدين، والنفخ بالفم.

(٢) وقد ورد ذكر الغلِّ والبسط في آية أخرى لا ينازع المشبهة في كونها بالمعنى الذي أشار إليه المصنف هنا، وهو قوله عز من قائل: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩]، وإنما الخلاف في تعيين القرينة، ولا شك أن القرينة العقلية أقوى من القرينة اللفظية.

والثاني: أن قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] لو حملناه على ظاهره لزم كون يديه مبسوطتين مثل يد صاحب التشنُّج تعالى الله عنه، فثبت أن المراد منه إفاضةُ النعم.

وأما قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] فنقول: للعلماء فيه قولان:

● **الأول**: أن اليدين صفتان قائمتان بذات الله تعالى يحصل بهما التخلُّق على وجه التكريم والاصطفاء؛ كما في حقِّ آدم عليه السلام، واحتج القائلون بهٰذا القول بوجوهٍ:

الأول: أن قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] مشعرٌ بأنه تعالى إنما جعل آدم مسجوداً للملائكة[(١)]؛ لأنه تعالى خلقه بيديه، فلو كانت اليد عبارةً عن القدرة لكانت علَّة هذه المسجودية حاصلةً في كل المخلوقات، فوجب حصول هٰذا الحكم في الكلِّ، وحيث لم يحصل علمنا أن اليدَ صفةٌ سوى القدرة.

الثاني: أن قدرة الله تعالى واحدة، واليد موصوفةٌ بالتثنية.

والثالث: أن قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] يدلُّ على كونه مخصوصاً بأنه مخلوق، والتخصيص بالذكر يدلُّ على نفي الحكم عما عداه، فوجب في كلِّ من سوى آدم ألا يكونوا مخلوقين باليدين، ولا شك في أنهم مخلوقون بالقدرة، وذٰلك يقتضي أن تكون اليد شيئاً سوى القدرة.

● **والقول الثاني**: أن اليد هٰهنا هي القدرة، ويدلُّ عليه وجوهٌ:

الأول: أن القدرة عبارة عن الصفة التي يكون الموصوف بها متمكناً من الإيجاد والتكوين، ونقلِ الشيء من العدم إلى الوجود، فلمَّا كان المسمى باليد كذٰلك كان ذٰلك المعني نفس القدرة.

الثاني: أن قدرة الله تعالى صفة قديمة واجبةُ الوجود، فيجب تعلُّقها بكل ما يصح أن يكون مقدوراً، وإلا لزم افتقارها في ذٰلك الاختصاص إلى المخصص، لكن المصحِّح للمقدورية هو الإمكان، فهٰذا يقتضي أن يكون كل ممكن مقدوراً لله، ولا شك أن وجود

---

(١) في (ب): (مسجود الملكية).

آدم عليه السلام من الممكنات، فيكون وجود آدم من جملة متعلقات قدرة الله تعالى، فلو فرضناه صفة أخرى مستقلةً بإيجاد هٰذا الممكن لزم أن يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان، وذٰلك محال.

الثالث: أن إثبات صفة سوى القدرة مؤثرةٍ في وجود آدم ممَّا لا دليل على ثبوتها، فلم يجزْ إثباتها؛ لانعقاد الإجماع على أن إثبات صفة من صفات الله من غير دليل[1] لا يجوز.

فأما الجواب عن الوجه الأول عمَّا تمسكوا به أولاً: فهو أنه لو كان تخليق آدم باليدين يوجب مزيد الاصطفاء لكان تخليق البهائم والأنعام بالأيدي يوجب رجحانها على آدم في هٰذا الاصطفاء؛ لقوله تعالى في صفة تخليقها: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا فَهُمْ لَهَا مَـٰلِكُونَ﴾ [يٰس: ٧١]، ثم نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون معنى قوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [صٓ: ٧٥] هو بيان لكثرة عناية الله في إيجاده وتكوينه؟ فإن الإنسان إذا أراد المبالغة في إصلاح بعض المهمات وفي تكميله فقد يقول: هٰذا الشيء أعمله بيدي، ومن المعلوم أن التخليق بغير هٰذا النوع من العناية ما كان حاصلاً في حقِّ غير آدم.

والجواب عما تمسكوا به ثانياً: أن التثنية لا تدلُّ على حصول العدد؛ بدليل قوله: ﴿فَقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة: ١٢]، وقوله: ﴿بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ﴾ [الأعراف: ٥٧].

والجواب عما تمسكوا به ثالثاً: أن التخصيص بالذكر هبْ أنه يدلُّ على نفي الحكم عما عداه، لكنَّا بيَّنا أن التخليق باليدين عبارةٌ عن التخليق المخصوص بمزيد الكرامات والتشريفات، وهٰذا المجموع ما كان حاصلاً في غير آدم.

وأما الأحاديث فنقول:

أما قوله عليه السلام: «خلق آدم بيده وكتب التوراة بيده»[2] فذٰلك يدلُّ على أن المراد منه التخصيص بمزيد الكرامة، وكذا قوله: «كتب بيده على نفسه أن رحمتي سبقت غضبي»[3].

---

(١) في (أ) و(ب): (على أن إثبات صفة الله تعالى بغير دليل).

(٢) تقدم (ص ١٦٥).

(٣) تقدم (ص ١٦٥).

وأما قوله عليه السلام: «إن الله يفتح أبواب السماء في ثلث الليل الباقي، فيبسط يده»[1] فالمراد إفاضةُ النعمة وإيصال الرحمة والمغفرة إلى المحتاجين.

وأما قوله عليه السلام: «الصدقة تقع في يدي الرحمان» فالمراد منه شدةُ العناية لقبول تلك الصدقات، وتكثير الثواب عليها، وكذا المراد بقوله: «خمَّرَ طينة آدم بيده».

وأما قوله عليه السلام: «والذي نفسي بيده» فالمراد باليد هٰهنا القدرة، والذي يدلُّ على أن هذه الألفاظ يجب تأويلها أن قوله عليه السلام: «الصدقة تقع في يدي الرحمان» ليس المراد منه اليد بمعنى العضو والجارحة، ويدلُّ عليه وجوه:

الأول: أنا نشاهد أن تلك الصدقة ما وقعت إلا في يد الفقير، فالقولُ بأنها وقعت في يدٍ أخرى من عضو مركَّب من الأجزاء والأبعاض مع أنا لا نراها ولا نحس بها.. تشكيكٌ في الضروريات.

الثاني: أن هٰذا يقتضي أن تكون يدُ الله طرفاً لصدقات العباد، وذٰلك على خلاف ظاهر قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤].

الثالث: أن ذٰلك يقتضي أن تكون يد المعطي فوق يد معبودهم؛ حتى يمكنه أن يضعَ الصدقة في يدي الرحمان، وذٰلك مناقضٌ لظاهر قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠].

الرابع: أن ذٰلك يقتضي أن يكون هو على العرش ويده في الأرض، وذٰلك لا يقوله عاقل.

فثبت أنه لا بدَّ في هذه الظواهر من التأويلات، والله أعلم.

---

(١) تقدم (ص ١٦٥).

الفصل السابع عشر
في إثبات القبضة

هذه اللفظة قد وردت في القرآن والأخبار.

أما القرآن:

فقوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الزمر: ٦٧].

وأما الأخبار فكثيرة:

الخبر الأول: روى ابن خزيمة في كتابه الذي سماه بـ «التوحيد» عن أبي موسى الأشعري، عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم على قدر الأرض، فجاء منهم الأحمر والأسود وبين ذلك، والسهل والحزن، والخبيث والطيب»[1].

والخبر الثاني: روى ابن خزيمة في كتابه عن أنس، عن النبي ﷺ: «أن الله تبارك وتعالى قد قبض قبضة فقال: إلى الجنة برحمتي، وقبض قبضة فقال: إلى النار ولا أبالي»[2].

والخبر الثالث: عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ في القبضتين: «هذه في الجنة ولا أبالي، وهذه في النار ولا أبالي»[3].

واعلم أن ظاهر الآية يقتضي أن تكون بعض الأرض نفسَ القبضة، وذلك محال؛ لأن الأرض محتوية على النجاسات، فكيف يقول العاقل: إنها قبضة إله العالم؟! ولأن القرآن مملوء من كون الأرض مخلوقة، وقبضة الخالق لا تكون مخلوقة، ولأن الأرض تقبل الاجتماع والافتراق، والعمارة والتخريب، وقبضة الخالق لا تكون كذلك؟!

---

(١) رواه ابن خزيمة في «التوحيد» (ص ٩٧)، وقد رواه أبو داود (٤٦٩٣)، والترمذي (٢٩٥٥).

(٢) رواه ابن خزيمة في «التوحيد» (ص ١١٨)، ورواه أبو يعلى في «مسنده» (٣٤٢٢).

(٣) رواه ابن خزيمة في «التوحيد» (ص ١١٨).

فإذن؛ لا بد من التأويل، وهو أن يقال: إن الأرض في قبضته، إلا أن هٰذا الكلام كما يذكر ويراد به احتواء الأنامل على الشي فقد يراد به كونُ الشيء في تصرُّفه وقدرته وفي ملكه، يقال: هٰذا البلد في قبضة السلطان، والمراد ما ذكرناه.

وأما القبضة المذكورة في الخبر فالمراد أنه تعالى ميَّز من تراب الأرض ما مقداره مقدارَ القبضة، وهٰذا مجاز مشهور، يقال للشيء القليل: إنه قبضة وحفنة وكفٌّ، والمراد منه أن مقداره مثلُ ذٰلك.





الفصل الثامن عشر
فيما تمسكوا به في إثبات اليدين لله تعالى

احتجوا بالقرآن والأخبار.

أما القرآن:

فقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤].

وأما الخبر:

فما روى ابن خزيمة في كتابه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لما خلق الله آدم ونفخ فيه الروح عطس، فقال: الحمد لله، فحمد الله بإذن الله، فقال له ربه: يرحمك ربُّك يا آدم، ثم قال: يا آدم؛ اذهب إلى أولئك الملائكة فقل: السلام عليكم، فقالوا: وعليك السلام ورحمة الله وبركاته، ثم رجع إلى ربه عز وجل، فقال: هذه تحيَّتُكَ وتحية بنيك بينهم، فقال الله تعالى له ويداه مقبوضتان: اختر أيَّتَهما شئت، فقال: اخترت يمين ربي وكلتا يديه يمين مباركة، ثم بسطها، فإذا فيها آدم وذريته، فقال: أيْ ربِّ؛ ما هؤلاء؟ قال: هؤلاء ذريتك، فإذا كلُّ إنسان مكتوب عمره بين عينيه»[1].

واعلم أن هٰذا الحديث طويل، ومقصودنا هٰذا القدر، وقد عرفت أنه لا يمكن حمل لفظ اليد في حقِّ الله تعالى على الجارحة، ونزيد هٰهنا وجوهاً أخرَ:

فالأول: أن ظاهر الحديث يدلُّ على أن كلتا يديه يمين، واليد بمعنى الجارحة إذا كانت كلتاهما يميناً كان ذٰلك في غاية القبح وتشويه الخلقة، وتعالى الله عنه علواً كبيراً.

والثاني: أن إحدى اليدين إن كانت غير وافية بالعمل كانت ناقصةً، وجلَّ إلٰهنا عنه، وإن كانت وافية بالعمل كانت الثانية زائدةً من غير فائدة، وذٰلك يوجب نقصاناً في الصورة.

---

(١) رواه ابن خزيمة في «التوحيد» (ص ١٠٢)، وهو عند الترمذي (٣٣٦٨).

والثالث: أن ظاهر الخبر الذي رويناه يدلُّ على أنه تعالى كان يلعب مع آدم كما يلعب الصبيان بعضهم مع بعض؛ حتى يقبضون أيديهم على الزوج والفرد، والصبيان إذا فعلوا ذٰلك ضربهم المعلم وأدبَّهم، فكيف ينسب ذٰلك إلى ربِّ العالمين وأحكم الحاكمين؟!

فثبت أنه يجب حمل ذٰلك على المبالغة في الحفظ والحراسة وشدة العناية، والله أعلم.





الفصل التاسع عشر
في إثبات اليمين لله تعالى

واحتجوا بالقرآن والأخبار.

وأما القرآن:

فقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزُّمَر: ٦٧]، وقوله: ﴿لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ﴾ [الحاقَّة: ٤٥].

وأما الأخبار فكثيرة:

الأول: قوله عليه السلام: «كلتا يديه يمين»[١].

والثاني: روى أبو هريرة قال: قال رسول الله عليه السلام: «يقبض الله الأرض يوم القيامة ويطوي السماوات بيمينه، ثم يقول: أنا الملك، فأين ملوك الأرض؟!»[٢].

والثالث: روى صاحب «شرح السنة» في باب (الإيمان بالقدر) عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: سمعت النبي عليه السلام يقول: إن الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه، فاستخرج منه ذريَّةً فقال: خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذريَّةً فقال: خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون»[٣].

والرابع: روى ابن خزيمة في كتابه عن النبي عليه السلام أنه قال: «إن أحدكم يتصدق بالتمرة من طيب ولا يقبل الله إلا طيباً، فيجعلها في يده اليمين، ثم يربِّيها كما يربي أحدُكُم فَلُوَّهُ وفصيله حتى يصير مثل أُحُدٍ»[٤].

واعلم أن اليمين عبارةٌ عن القوة والقدرة، والدليل عليه: أنه سُمِّي الجانبُ الأيمن

---

(١) قطعة من حديث تقدم (ص ١٧٣).
(٢) رواه البخاري (٤٨١٢)، ومسلم (٢٧٨٧).
(٣) «شرح السنة» (١/ ١٣٩)، ورواه أبو داود (٤٧٠٣)، والترمذي (٣٠٧٥).
(٤) تقدم (ص ١٦٦).

باليمين لأنه أقوى الجانبين، وسُمِّي الحلفُ باليمين لأنه يقوّى عزمَ الإنسان على الفعل والترك، قال الشاعر(١): [من الوافر]

إذا ما رايَةٌ رُفِعَتْ لِمَجْدٍ تَلَقَّاها عَرابَةُ بِاليَمِينِ

إذا عرفت هٰذا ظهر الوجهُ في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦٓ﴾ [الزُّمَر: ٦٧].

أما قوله تعالى: ﴿لَأَخَذۡنَا مِنۡهُ بِٱلۡيَمِينِ﴾ [الحاقَّة: ٤٥] فالمراد يمينُ المأخوذ؛ أي: ثم أخذنا بيمين ذٰلك الإنسان، وهو كما نقول: أخذت بيمين الصبي وذهبت به إلى المكتب، وأما إن كان المراد يمينَ الآخذ فالمراد منه القوة والقدرة، وإذا عرفت ذٰلك في الآية فاعرفْ مثله في الأخبار.

(١) البيت للشماخ في مدح عَرابة الأوسي رضي الله عنهما، وكلاهما له صحبة، والبيت ضمن قصيدة أوردها المبرد في «الكامل» كما في «رغبة الآمل» (٢/ ٩٤) وقد قال: (قوله: «تلقاها عرابة باليمين»، قال أصحاب المعاني: معناه بالقوة، وقالوا مثل ذلك في قول الله عز وجل: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦٓ﴾ [الزُّمَر: ٦٧]).

الفصل العشرون
في الكفِّ

هٰذا اللفظ غير وارد في القرآن، لكنه مذكور في الخبر.

روى ابن خزيمة في كتابه الذي سماه بـ «التوحيد» عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ أنه قال: «من تصدق بصدقة من كسب طيب ولا يقبل الله إلا طيباً، ولا يصعد إلى السماء إلا الطيب، فيقع في كفِّ الرحمان، فيربِّيه كما يربي أحدُكُم فصيله، حتى إن التمرةَ لتعودُ مثل الجبل العظيم»(١).

وروي هٰذا الحديث برواية أخرى عن أبي هريرة، وفيه: «إن الرجل ليتصدق باللقمة فتربو في يد الله تعالى، أو قال: في كفِّ الله تعالى، حتى تكون مثل الجبل، فتصدقوا»(٢).

واعلم أن هٰذا يدلُّ على أن أبا هريرة كان متردداً في أنه سمع لفظ اليد أو لفظ الكفّ، ويمكن أن يقال: إنه سمعهما معاً في مجلسين مختلفين.

وروى ابن خزيمة في آخر هٰذا الباب عن أبي الحباب: أنه سمع أبا هريرة يذكو هٰذا الحديث موقوفاً، فثبت بطرقِ الضعفُ إلى هٰذا الحديث(٣)، وبتقدير الصحة فهو كنايةٌ عن شدة الاهتمام بذٰلك الفعل وقوةِ العناية به؛ كما تقدم مثله في سائر الألفاظ، والله أعلم.

---

(١) رواه ابن خزيمة في «التوحيد» (ص ٩٢)، وتقدم بنحوه (ص ١٦٦).

(٢) رواه ابن خزيمة في «التوحيد» (ص ٩٦).

(٣) أي: الاضطراب المعنوي، فلم يعد الخبر حجة عليه، وفي (ط): (فثبت بطريق الضعف هذا الحديث).

الفصل الحادي والعشرون
في الساعد

ذكروا في حديث طويل: «ساعد الله أشد من ساعدك»[١].

وأقول: إن صحَّ هٰذا الحديث فمحمول على كمال القدرة، ونظيره قوله: ﴿هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨].




(١) رواه أحمد في «المسند» (٣/ ٤٧٣)، والنسائي في «السنن الكبرى» (١١١٥٥).

الفصل الثاني والعشرون
في الأصابع

هذه اللفظة غيرُ مذكورة في القرآن[١]، لكنها مذكورة في الأخبار.

فالخبر الأول: روى مسلم بن الحجاج عن أنس بن مالك قال كان رسول الله ﷺ يكثرُ أن يقول: «يا مقلِّبَ القلوب؛ ثبِّتْ قلبي على دينك»، قالوا: يا رسول الله؛ آمنا بك وبما جئت به، فهل تخاف علينا؟ فقال عليه السلام: «القلوب بين إصبعين من أصابع الله تعالى يقلِّبُها»[٢].

الخبر الثاني: روى صاحب «شرح السنة» في باب (قوله: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَـٰرَهُمْ﴾ [الأنعام: ١١٠]) أن النبي عليه السلام قال: «ما من قلب إلا وهو بين إصبعين من أصابع ربِّ العالمين، إذا شاء أن يقيمه أقامه، وإذا شاء أن يزيغه أزاغه ـ قال: فكان رسول الله ﷺ يقول: يا مقلِّب القلوب؛ ثبِّتْ قلبي على دينك ـ والميزان بين يدي الرحمان، يرفع أقواماً ويضع آخرين إلى يوم القيامة»[٣].

والخبر الثالث: روى ابن خزيمة في كتابه عن علقمة، عن عبد الله قال: أتى النبيَّ عليه السلام رجلٌ من أهل الكتاب فقال: يا أبا القاسم؛ أبلغك أن الله عز وجل يحمل الخلائقَ على إصبع والسماواتِ والأرضين على إصبع، والشجرَ على إصبع، والثرى على إصبع؟ قال: فضحك النبي عليه السلام حتى بدت نواجذه، فأنزل الله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾ [الأنعام: ٩١] إلى آخر الآية، ثم ذكر ابن خزيمة هٰذا الحديث برواية أخرى عن عبد الله، وقال: فضحك رسول الله تعجباً وتصديقاً له»[٤].

---

(١) أي: في حقِّ المولى عز وجل، وإلا فقد وردت كقوله سبحانه: ﴿جَعَلُوٓا۟ أَصَـٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ﴾ [نوح: ٧].
(٢) كذا في «شرح السنة» (١/ ١٦٤)، وهو عند مسلم (٢٦٥٤).
(٣) «شرح السنة» (١/ ١٦٥)، وهو عند أحمد في «المسند» (٤/ ١٨٢).
(٤) رواهما ابن خزيمة في «التوحيد» (ص ١١٤، ١١٥)، والحديث عند البخاري (٤٨١١، ٧٤١٤)، ومسلم (٢٧٨٦).

واعلم أنه ليس المراد من الإصبع العضوَ الجسماني، ويدلُّ عليه وجوهٌ:

الأول: أنه يلزم أن يكون لله تعالى بحسب كلِّ قلب إصبعان، أو يلزم أن يكون لله تعالى إصبعان فقط، وهما حاصلان في بطن كل إنسان، حتى يكون الجسم الواحد حاصلاً في أمكنة كثيرة، وذٰلك كلُّه سخفٌ وباطل.

والثاني: أنه يلزم أن تكون إصبعاه في أجوافنا مع أنه تعالى على العرش عند المجسمة، وذٰلك أيضاً محالٌ.

والثالث: أنه يقتضي ألا يصح منه التصرف إلا بالأصابع، وهو عجْزٌ وحاجة، وذٰلك على الله تعالى محال.

والتأويل الصحيح فيه: أن الشيء الذي يأخذه الإنسان بأصابعه يكون مقدورَ قدرته ومحلَّ تصرُّفه على وجه السهولة من غير ممانعة أصلاً، فلما كان الإصبع سبباً لهذه المكنة والقدرة جعل لفظ الإصبع كنايةً عن كمال القدرة.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول:

أما الحديث الأول ففيه سرٌّ لطيف، وذٰلك لأن المتصرِّف في البدن هو القلب، والقلب لا ينفك عن الفعل وعن الترك، والفعل موقوف على حصول الداعي إلى الفعل، والترك موقوف على عدم حصول ذٰلك الداعي، ولا خروج عن هاتين الحالتين؛ لأن الخروج عن طرفي النقيض محال، ثم إن حصول الداعي إلى الفعل ولا حصولَهُ ليس من العبد[1]، وإلا لافتقر العبد في تحصيل ذٰلك الداعي إلى داعٍ آخر ولزم التسلسل، وهو محال، فعلمنا أن حصول تلك الداعية لا بد وأن تكون من الله تعالى، وثبت أن القلب واقع بين هاتين الحالتين، فإن حصل فيه ما يدعوه إلى الفعل أقدم على الفعل، وإن لم يحصل فيه ذٰلك بقي على الترك، فحصول هاتين الحالتين في القلوب المستلزمين للفعل والترك كالإصبعين المؤثرين في تقليب الأشياء، وتقليبُ القلب بسبب هاتين الداعيتين يشبهُ تقليب الشيء المأخوذ بالإصبعين من حال إلى حال، فكما أن الإنسان يتصرَّفُ في الشيء

(١) أي: ثبوت الداعي إلى الفعل ونفيه ليس من العبد، والعبارة في (ط): (ثم إن حصول الداعي إلى الفعل من الله تعالى، ولا حصول له من العبد).

المأخوذ بأصابعه بتلك الأصابع.. فالحقُّ سبحانه يتصرَّفُ في قلوب عباده بواسطة تخليق تلك الدواعي.

وهذه النكتة هي السرُّ الأعظم والقانون الأشرف في مسألة القضاء والقدر[١]، وقد عَبَّرَ النبي ﷺ بهذه اللفظة الوجيزة والنكتة اللطيفة عن هٰذا السرِّ الشريف.

ومما يدلُّ على أن المراد ما ذكرناه ما روينا في الخبر أنه عليه السلام كان كثيراً يقول: «اللهم؛ ثبِّتْ قلبي على دينك».

وأما الخبر الذي رواه عبد الله عن اليهودي فالكلام عليه من وجهين:

الأول: أن هٰذا كلام اليهودي، فلا يكون حجة، ولعلَّ النبي عليه السلام ضحك عند هٰذا الكلام استخفافاً به، فإن الإنسان العاقل إذا سمع كلاماً فقد يضحك عليه استخفافاً به.

بقي أن يقال: إن عبد الله نقل أنه عليه السلام ضحك من كلامه تصديقاً له، إلا أنا نقول: هٰذا تمسُّكٌ بمجرد ظنٍّ، لا يستند إلى حجة أصلاً، ثم إنه معارضٌ بما روي في هٰذا الخبر أنه عليه السلام قرأ عند ذٰلك قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ٩١]، وهٰذا مشعرٌ بأنه عليه السلام كان منكراً لكلامه.

والوجه الثاني: إن صحَّ هٰذا الخبر فهو محمول على كونه تعالى قادراً على التصرُّف في هذه الأجسام العظيمة قدرةً لا يدافعها دافع، ولا يعارضها مانع، وذٰلك لأنَّا بينَّا أن الشيء الذي يأخذه الإنسان بإصبعه يكون قادراً على التصرف فيه على أسهل الوجوه، فكان ذٰلك الإصبع هٰهنا لتعريف كمال قدرة الله تعالى ونفاذ تصرُّفه في هذه الأجسام العظيمة، ونظيره قولهم في وصف فعل من الأفعال بالسهولة واليسر: هٰذا العمل في كفِّه، بل على رأس إصبعه، والمراد ما ذكرناه، والله أعلم.

(١) إذا الاختيار في حقيقته هو طلب لإحدى هاتين الحالتين فعلاً وتركاً بما يراه العبد خيراً له.

الفصل الثالث والعشرون
في الأنامل

هذه اللفظة ليست في القرآن[١]، ولكنها واردة في الخبر، وهو ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله وضع يده على كتفي ـ وفي رواية أخرى: وضع كفَّهُ على كتفي ـ فوجدت بَرْدَ أنامله، فعلمت ما كان وما يكون»[٢].

والتأويل: أنه يقال في العرف للملك الكبير: ضعْ يدك على رأس فلان، والمراد: اصرفْ عنايتك إليه، فقوله: «وضع يده على كتفي» صرف العناية إليه، وقوله: «فوجدت برد أنامله» معناه: وجدت أثر تلك العناية؛ فإن العرب يعبِّرون عن وجدان الراحة واللذة بوجدان البرد، بدليل أنهم إذا سمعوا كلاماً طيباً يقولون: يا بردَها على كبدي، وإذا أرادوا الدعاء قالوا: سقى الله تلك الديار، والله أعلم بالصواب.

---

(١) أي في حقِّه جلَّ وعلا، وإلا فقد وردت مرة في قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ﴾ [آل عمران: ١١٩].

(٢) رواه الترمذي (٣٢٣٥)، وقد تقدم بعضه (ص ١٢٧ ـ ١٢٨).

الفصل الرابع والعشرون
في الجنب

قال الله تعالى: ﴿يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزُّمَر: ٥٦].

واعلم ان المراد من الجنب هٰهنا الرضا، والسبب في حسن هٰذا المجاز أن جنب الشيء إنما يسمى جنباً لأنه يصير ذٰلك الشيء مجانباً لغيره، فمن أتى بعمل على سبيل الإخلاص في حقِّ الله تعالى فقد جانب في ذٰلك العمل غير الله تعالى، فيصحُّ أن يقال: إنه أتى بذٰلك العمل في جنب الله، وهذه الاستعارة مألوفة معتادة[1].





(١) وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى أحد وجوه التأويل الواردة، والمعنى عند الراغب في «مفرداته» (ص ٢٠٥): (في أمره وحدِّه الذي حدَّه لنا)، كما يقال: قصَّر فلان في جنب فلان، فالمراد بيان غفلته في موطن ما كان له أن يغفل فيه.

الفصل الخامس والعشرون
في الساق

احتجوا على الساق بالقرآن والخبر.

أما القرآن: فقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القَلَم: ٤٢].

وأما الخبر: فقد روى صاحب «شرح السنة» في باب (قوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحَج: ١]، عن أبي سعيد الخدري أنه قال: سمعت النبي عليه السلام يقول: «يكشفُ ربُّنا عن ساقه، فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة، ويبقى من كان يسجد في الدنيا رياءً وسمعة، فيذهب ليسجد فيعود على ظهره طبقاً»[١].

واعلم أنه لا حجَّةَ للقوم في هذه الآية وفي هٰذا الخبر، ويدلُّ عليه وجوهٌ:

الأول: أنه ليس في الآية أن الله يكشف عن ساقه، بل قال عن ساق؛ بلفظ ما لم يُسم فاعله.

والثاني: أن إثبات الساق الواحد للحيوان نقصٌ، وتعالى الله عنه.

والثالث: أن الكشف عن الساق إنما يكون عند الاحتراز عن تلوث الثوب بشيء محذور، وجل الإلٰه عنه، بل نقول: المراد بالساق شدةُ أهوال القيامة، يقال: قامت الحرب على ساقها؛ أي: على شدتها، فقوله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القَلَم: ٤٢]؛ أي: عن شدة، وقوله في الخبر: «يكشف ربنا عن ساقه» معناه ذٰلك، والمقصود: يكشف عن شدة القيامة وعن أهوالها وأنواع عذابها، وأضاف إلى نفسه لأنه شدة لا يقدر عليها إلا الله تعالى، والله أعلم.

(١) «شرح السنة» (١٥/ ٤١)، والحديث عند البخاري (٤٩١٩).

الفصل السادس والعشرون
في الرجْل والقدم

أما الرجْلُ: فروى صاحب «شرح السنة» في آخر كتابه عن أبي هريره قال: قال رسول الله ﷺ: «تحاجَّت الجنة والنار، فقالت النار: أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين، وقالت[١] الجنة: فما لي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطهم؟ قال الله للجنة: إنما أنت رحمتي أرحمُ بك من أشاء من عبادي، وقال للنار: إنما أنت عذابي أعذِّب بك من أشاء من عبادي، ولكلِّ واحدة منكما ملؤها، فأما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله فيها رجْله، فتقول قط قط، فهناك تمتلئ ويُزوى بعضها إلى بعض، ولا يظلم الله أحداً من خلقه، وأما الجنة فإن الله ينشىء لها خلقاً»، قال صاحب «شرح السنة»: (هٰذا حديث متفق على صحته أخرجه الشيخان)[٢].

وأما القدم: فروى صاحب هٰذا الكتاب عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تزال جهنم تقول: هل من مزيد؟ حتى يضع ربُّ العزة قدمه فيها، فتقول: قط قط، وعزَّتِكَ، ويُزوى بعضها إلى بعض، ولا يزال في الجنة فضل حتى ينشئَ الله تعالى خلقاً فيسكنهم فضول الجنة»، قال صاحب «شرح السنة»: (هٰذا حديث متفق على صحته أخرجه الشيخان)[٣].

واعلم أن هذه الأحاديث لا يمكن إجراؤها على ظواهرها، ويدلُّ عليه وجوه:

الأول: أن الجنة والنار جمادان، فكيف يتقدَّرُ فيهما المحاجة والمخاصمة؟

فإن قالوا: الله تعالى يجعلُهما من الأحياء.

فنقول: إذا حصلت هذه الحالة وعرفا ربَّهما امتنع حصول هذه المحاجَّة؛ لأنهما يعرفان أن كل ما يفعله إلٰه العالم فهو صواب وعدل، وعلى هٰذا التقدير لا تبقى تلك

---

(١) في (أ): (فقالت).

(٢) «شرح السنة» (١٥/ ٢٥٧)، والحديث عند البخاري (٤٨٤٨، ٤٨٥٠)، ومسلم (٢٨٤٦، ٢٨٤٨) بلفظ الرجْل والقدم.

(٣) «شرح السنة» (١٥/ ٢٥٦)، وتقدم أنه عند الشيخين في الحديث قبله.

المحاجَّة، وأيضاً إذا علم الله تعالى أنه إذا خلق الحياة فيهما يقدمان على المحاجة ولا تنقطع تلك المحاجَّة إلا إذا وضع قدمه في النار فكان يجب ألا يخلق الحياة فيهما؛ لئلا تحصل هذه الفتنة.

والثاني: أن هٰذا الحديث يقتضي أنه تعالى ما كان عالماً بمقدار أهل الثواب والعقاب، فلا جرمَ خلق الجنة والنار أوسع من قدر الحاجة، فلا جرمَ احتاج أن يخلق للجنة خلقاً آخر، وأن يضع قدمه في النار.

والثالث: أنه تعالى إذا كان له رِجْل فالظاهر أنه لا يضع ذٰلك الرِجْل في النار، لأنه لو وضع رِجْله في النار؛ فإن انطفأت النار فقد زال العذاب من أهل النار وهو غير جائز، وإن بقيت النار مشتعلةً لزم وقوع الإحراق في ذٰلك الرِجْل تعالى الله عنه علواً كبيراً.

وإن قالوا: إنه يبقى الاحتراق في أبدان الكفار ويصون رِجْل نفسه عن النار والاحتراق.

فنقول: إذا قدر على ذٰلك فلما لا يقدر على أن يفني المواضع الخالية من جهنم حتى لا تصير ملجأ إلى وضع القدم فيها؟!

والرابع: أن النار إنما تطلب بقولها: هل من مزيد؟ الذين يستحقون العذاب، فذٰلك الرِجْل إذا لم يكن مستحقاً للعذاب لم يكنْ وضع ذٰلك الرِجْل جواباً عن قوله: هل من مزيد؟

والخامس: أنه تعالى إن قدر على إسكان جهنم عن تلك المطالبة فلِمَ لا يسكنه؟ وإن لم يقدر على إسكانه فهٰذا يوهم أنه تعالى جعل رِجْل نفسه فداءً لغيره، وذٰلك لا يفعله إلا أعجز الناس وأخسُّهم.

والسادس: أن نصَّ القرآن يدلُّ على أن جهنم تمتلئ من المكلفين، قال تعالى: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: ١١٩]، وقال لإبليس: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [ص: ٨٥]، وهٰذا خلاف قولهم: إن جهنم تمتلئ من رِجْل الله تعالى الله عنه علواً كبيراً.

فثبت بهذه الوجوه أن هذه الأخبار ضعيفة جداً، ثم إنا نقول: إن قلنا بتقدير صحتها فهذه الألفاظ محتملة للتأويل، فإن من سعى لإزالة خصومة وتسكين فتنة صحَّ أن يقال: إن فلاناً وضع رجله في هذه الواقعة ووضع قدمه فيها، ويقال في المجاز المتعارف: الظاهر لك قدم مباركة، فضع قدمَكَ فيها حتى تنصلح ويزول الشرُّ، فهٰذا المجاز سائغ، وحمل اللفظ عليه محتمل، والله أعلم.

ومن هٰذا الباب ما روي أنه عليه السلام قال: «لما قضى بين خلقه استلقى على قفاه ثم وضع إحدى رجليه على الأخرى ثم قال: لا ينبغي لأحد أن يفعل مثل هٰذا»[1].

والتأويل: أن المباشر لعمل إذا تممه استلقى على قفاه فعبَّر النبي عليه السلام عن تتميم الأمر بهذه العبارة، وكذا القول في وضع إحدى رجليه على الأخرى.




(١) رواه الطبراني في «الكبير» (١٩/ ١٣) دون قوله: «على قفاه».

الفصل السابع والعشرون
في الضحك

هٰذا الوصف لم يرد في القرآن[١]، لكنه ورد في الخبر.

روى صاحب «شرح السنة» في باب (آخر من يخرج من النار) عن ابن مسعود حديثاً طويلاً في صفة من أخرجه الله بفضله من النار، فيسمع أصوات أهل الجنة، فيقول: أيْ ربِّ؛ أدخلنيها، فيقول الله: يا بن آدم؛ أيرضيك أن أعطيك الدنيا ومثلها، فيقول: أيْ رب؛ أتستهزئ مني وأنت رب العالمين؟ فضحك ابن مسعود وقال: ألا تسألوني ممَّ أضحك؟ فقالوا: ممَّ[٢] تضحك؟ فقال هٰكذا ضحك رسول الله، فقالوا: وممَّ يضحك رسول الله؟ فقال: من ضحك ربِّ العالمين حين قال: أتستهزئ مني وأنت رب العالمين؟ فيقول الله: إني لا أستهزئ بك، وأنا على ما أشاء قدير[٣].

وذكر أيضاً في أول هٰذا الباب حديثاً طويلاً عن أبي هريرة إلى أن قال: ثم يقول: يا ربِّ؛ أدخلني الجنة، فيقول الله: أولست قد زعمت ألا تسألني غيره؟ ويلكَ يا بن آدم ما أغدرك! فيقول: يا ربِّ؛ لا تجعلني أشقى خلقك، فلا يزال يدعو حتى يضحك، فإذا ضحك منه أذن الله له بالدخول في الجنة[٤].

اعلم أن حقيقة الضحك على الله تعالى محال، ويدلُّ عليه وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ﴾ [النجم: ٤٣]، فبيَّن أن اللائق به أن يُضحك ويبكي، فأما الضحكُ والبكاء فهما لا يليقان به.

والثاني: أن الضحك تشنُّجٌ يحصل في جلدة الوجه مع حصول الفرح في القلب، وهو على الله تعالى محال.

---

(١) أي في حقه سبحانه، وإلا فقد ورد كثيراً كقوله تعالى: ﴿فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا﴾ [النمل: ١٩].

(٢) في (أ): (بم) في الموضعين.

(٣) «شرح السنة» (١٥/ ١٨٩)، والحديث عند البخاري (٦٥٧١)، ومسلم (١٨٧).

(٤) «شرح السنة» (١٥/ ١٧٣).

والثالث: لو جاز الضحك عليه لجاز البكاء عليه، وقد التزمه بعض الحمقى، وزعم أنه بكى على أهل طوفان نوح، وهٰذا جهل شديد، فإنه تعالى هو الذي خلق ذٰلك الطوفان، فإن كرهه فلِمَ خلقه؟ وإن لِمَ يكرهه فلِمَ بكى عليه؟

والرابع: أن الضحك إنما يتولَّد من التعجب، والتعجب حالة تحصل للإنسان عند الجهل بالسبب، وذٰلك في حقِّ عالم الغيب والشهادة محال.

إذا ثبت هٰذا فنقول: وجه التأويل فيه من وجوه:

الأول: أن المصدر كما يحسن إضافته إلى المفعول فكذٰلك يحسن إضافته إلى الفاعل، فقوله: ضحكت من ضحك الرب؛ أي: من الضحك الحاصل في ذاتي بسبب أن الربَّ خلقَ ذٰلك الضحك.

الثاني: أن يكون المراد أنه تعالى لو كان ممن يضحك كالملوك لكان هٰذا القول مضحكاً له.

والثالث: أن يحمل الضحك على حصول الرضا والإذن، وهٰذا نوع من الاستعارة مشهور.

وأما حديث أبي هريرة وهو أن العبد يقول: لا تجعلني أشقى خلقك، فيضحك الله منه.. فيجوز أن يكون قد وقع الغلط في الإعراب، وكان الحق «فيُضحِكُ الله منه»؛ أي: يُضحِكُ الله الملائكة من ذٰلك القول، والذي يدلُّ على أن ما ذكرناه محتمل أن أبا هريرة وأبا سعيد الخدري اختلفا في قدر عطية ذٰلك الرجل، فقال أبو سعيد: يعطيه الله ذٰلك المطلوب وعشرة أمثاله، وقال أبو هريرة: يعطيه الله ذٰلك ومثله معه[1]، وهٰذا الاختلاف بينهما في هٰذا الحديث مذكور في كلِّ كتب الأحاديث، فلما لم ينضبط هٰذا الموضع من الخبر فجواز عدم الضبط في ذٰلك الإعراب أولى، والله أعلم بالصواب.

(١) انظر «صحيح البخاري» (٨٠٦) وفي ذيله ذكر هذا الخلاف.

الفصل الثامن والعشرون
في الفرح

عن النعمان بن بشير عن النبي ﷺ أنه قال: «الله أفرح بتوبة العبد من العبد إذا ضلَّت راحلته في أرض فلاة في يوم قايظ وراحلته عليها زاده ومزاده، إذا ضلت راحلته أيقن بالهلاك، وإذا وجدها فرح بذٰلك، فالله أشد فرحاً بتوبة عبده من هٰذا العبد»[١].

وقال عليه السلام: «لا يطأ الرجل المساجد للصلاة والذكر إلا يتبشبشُ الله تعالى إليه حين يخرج كما يتبشبشُ أهل الغائب بغائبهم إذا قدم عليهم»[٢].

والتأويل: هو أن الراضي بالشيء يفرح به، فسمى الرضا بالفرح، وهٰذا هو الكلام في البشاشة، ومن هٰذا الباب قوله عليه السلام: «عجب ربُّكم من شاب ليس له صبوة»[٣]، وفي حديث آخر: «عجب ربكم من أَلِّكُمْ وقنوطكم»[٤]، وفي حديث آخر: «عجب ربُّنا من قوم يقادون إلى الجنة بالسلاسل»[٥]، وفي حديث آخر: «عجب ربُّكم من ثلاثة: القوم إذا اصطفوا في الصلاة، والقوم إذا اصطفوا في قتال المشركين، ورجل يقوم إلى الصلاة في جوف الليل»[٦].

وقرأ: (بل عجبتُ ويسخرون) بضم التاء[٧]، وذٰلك يدلُّ على ثبوت هٰذا المعنى في حقِّ الله تعالى.

---

(١) رواه مسلم (٢٧٤٥).
(٢) رواه أحمد في «المسند» (٢/ ٣٢٨)، وابن ماجه (٨٠٠).
(٣) رواه أحمد في «المسند» (٤/ ١٥١).
(٤) أورده البغوي في «شرح السنة» (١٤/ ٣٦٥)، وقوله: «أَلِّكُم» هو بفتح الهمزة كما بينه العسكري في «تصحيفات المحدثين» (ص ٣٩٢)، والمعنى: رفع الصوت في الدعاء.
(٥) رواه البخاري (٣٠١٠)، وأبو داود (٢٦٧٧).
(٦) رواه أحمد في «المسند» (٣/ ٨٠)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١٩٦٦٣) ولكن بلفظ: «ثلاثة يضحك اللهم إليهم» الحديث.
(٧) وهي قراءة عامة أهل الكوفة، حمزة والكسائي، وابن سعدان وابن مقسم، وقد رويت عن علي وعبد الله وابن عباس والنخعي وابن وثاب وطلحة وشقيق والأعمش، وأنكر شريح القاضي هذه =

واعلم أن التأويل هو أن التعجب حالةٌ تحصل عند استعظام الأمر، فإذا عظَّم الله تعالى فعلاً إما في كثرة ثوابه أو في كثرة عقابه.. جاز إطلاق لفظ التعجب عليه، والله أعلم.

= القراءة وقال: الله لا يعجب، فقال إبراهيم: كان شريح معجباً بعلمه وعبد الله بن مسعود أعلم منه. انظر «البحر المحيط» (٧/ ٣٥٤).

الفصل التاسع والعشرون
في الحياء

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا﴾ [البَقَرَة: ٢٦].

وروى سلمان عن رسول الله ﷺ: «إن الله تعالى حييٌّ كريم، يستحيي إذا رفع العبد إليه يديه أن يردَّهما صفراً حتى يضع فيهما خيراً»[١].

اعلم أن الحياء تغيُّرٌ وانكسار يعتري الإنسان من خوفِ ما يعاب ويذمُّ به، واشتقاقه من الحياة، يقال: حيي الرجل؛ كما يقال: نسي وخشي وشظي الفرس؛ إذا اعتلت هذه الأعضاء[٢]، جعل الحي لما يعتريه من الانكسار والتغير متنكِّس القوة منتقصَ الحياة، ولهٰذا يقال: فلان هلك حياءً من كذا، ومات حياءً، ورأيت الهلاك في وجهه من شدة الحياء، وذاب حياءً.

إذا ثبت هٰذا فنقول: لا بد من تأويله، وفيه وجهان:

الأول: وهو أن **القانون الكلي في أمثال هذه الصفات**: أن كل صفة تثبت للعبد مما يختص بالأجسام فإذا وصف الله تعالى بذٰلك فهو محمول على نهايات الأعراض، لا على بدايات الأعراض.

مثاله: أن الحياء حالةٌ تحصل للإنسان، ولها مبدأ ونهاية، أما البداية: فيها فهو التغير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إلى القبيح، وأما النهاية: فهي أن يترك الإنسان ذٰلك الفعل، فإذا ورد الحياء في حقِّ الله تعالى فليس المراد منه ذٰلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدمته، بل المراد هو ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته، وكذٰلك الغضب له مبدأ؛ وهو غليان دم القلب وشهوة الانتقام، وله غاية؛ وهو إيصال العقاب إلى المغضوب عليه، فإذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد هو ذٰلك المبدأ؛ أعني غليان دم القلب وشهوة الانتقام، بل المراد تلك النهاية؛ وهي إنزال العقاب، فهٰذا هو القانون.

---

(١) رواه أبو داود (١٤٨٨)، والترمذي (٣٥٥٦)، وابن ماجه (٣٨٦٥).

(٢) في (ط): (وسطي القوس؛ إذا أغفلت هذه الأعضاء)، ويقال: شظي الفرس؛ إذا اعتلت ركبته فتحرك فيها الشظيء، وهو عُظيم دقيق فيها، أو هو انشقاق العصب.

والثاني: أن الذي لا يجوز على الله من جنس هذه الأوصاف فهلْ يجوز ذكرُها على سبيل النفي عن الله؟

قال بعضهم: إنه لا يجوز إطلاق هذه الألفاظ على طريقة النفي، بل يجب أن يقال: إنه تعالى لا يوصف به، فأما أن يقال: (إنه لا يستحيي) ويطلقُ ذٰلك.. فمحالٌ؛ لأنه يوهم نفي ما يجوز عليه[١].

وما ذكره تعالى في كتابه من قوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥]، وقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ٣] فهو وإن كان في صورة النفي لكنه ليس بنفي في الحقيقة، بل المراد منه نفي صحَّة الاتصاف بها، وكذا قوله: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ﴾ [مَريَم: ٣٥]، وقوله: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وقوله: ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعَام: ١٤]، وليس كل ما ورد في القرآن إطلاقُهُ جاز أن يطلق في المخاطبات، بل الحقُّ أنه لا يجوز إطلاق ذٰلك إلا مع بيان أنه محالٌ ممتنع في حقِّ الله.

وقال آخرون: لا بأس بإطلاق هٰذا النفي؛ لأن هذه الصفات منتفية عن الله تعالى، فكان الإخبار عن عدمها صدقاً[٢]، فوجب أن يجوز ذٰلك[٣].

بقي أن يقال: إن الإخبار عن انتفائها يقتضي صحتها عليه، إلا أنا نقول: هذه الدلالة ممنوعةٌ؛ فإن الإخبار عن عدم الشيء لا دلالةَ فيه على أن ذٰلك الشيءَ جائز عليه أو ممتنع عليه، بل لو قرن باللفظ ما يدلُّ على انتفاء الصحة أيضاً كان ذٰلك أحسن من حيث إنه يكون مبالغةً في البيان في إزالة الإيهام، وليس يلزم سن كون غيره أحسنَ منه كونُهُ في نفسه قبيحاً، والله أعلم.

---

(١) من المعنى المنضبط بالقانون الكلي الذي ذكره المصنف، وأنت تعلم أن الاستحياء وعدمه جاء به السمع.

(٢) من حيث دلالتها على المعنى المتبادر أوَّلَ وهلة، لا من حيث ورودها شرعاً.

(٣) فإن قيل: هذا الإطلاق مع كثرة النصوص المنقولة فيه نوع شناعة.. فالجواب: حتى هذه المنقولات لا دليل فيها على ثبوت تلك الصفات، وهذا الفريق ينظر إلى الصفة من حيث الإثبات والنفي بالمعنى المتبادر، ويبقى أن يقال: التخصيص والبيان أولى في غير كتب الكلام، بل ولا يبعد فيها.

الفصل الثلاثون
فيما يتمسكون به في إثبات الجهة لله تعالى

تمسكوا في ذلك بالقرآن والأخبار.

أما القرآن فمن عشرة أوجه:

الأول: التمسُّك بالآيات الست الواردة بلفظ الاستواء على العرش[(١)].

الثاني: التمسك بالآيات المشتملة على لفظ الفوق، قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٨]، وقال: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦۖ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً﴾ [الأنعام: ٦١]، وقال: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠].

الثالث: الآيات المشتملة على لفظ العلو؛ كقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ﴾ [سبأ: ٢٣]، وقوله: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]، وقوله: ﴿إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الليل: ٢٠]، وأيضاً: تواترُ النقل في قوله: (سبحان ربي الأعلى).

الرابع: الآيات المشتملة على لفظ العروج إليه والصعود، قال تعالى: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]، وقال: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠].

الخامس: الآيات المشتملة على لفظ الإنزال والتنزيل، وهي كثيرة تزيد على المئتين في حقِّ القرآن المبين، والروح الأمين، والملائكة المقربين، والتوراة والإنجيل.

السادس: الآيات المقرونة بحرف (إلى) مع أنها لانتهاء الغاية، منها قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣]، وذلك يقتضي انتهاء النظر إليه، وقوله: ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، وقوله: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ [آل عمران: ٢٨][(٢)]، وقوله: ﴿ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ﴾ [الفجر: ٢٨].

---

(١) فقد وردت بلفظ: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] في ست آيات؛ في الأعراف ويونس والرعد والفرقان والسجدة والحديد، والسابعة في سورة (طه) بلفظ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥].

(٢) في النسخ: (ثم إلى الله المصير).

السابع: قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطفّفين: ١٥]، والحجاب إنما يصحُّ في حقِّ من يكون جسماً وفي جهة؛ حتى يصير محجوباً بسبب شيء آخر.

الثامن: الآيات المشتملة على أنه في السماء، قال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [المُلك: ١٧]، وقال: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النَّمل: ٦٥].

التاسع: الآيات المشتملة على الرفع إليه، قال تعالى في حق عيسى عليه السلام: ﴿إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ﴾ [آل عِمرَان: ٥٥]، وقال: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا ﴿١٥٧﴾ بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النِّساء: ١٥٧-١٥٨].

العاشر: الآيات المشتملة على العندية؛ كقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ﴾ [الأعرَاف: ٢٠٦]، وقوله: ﴿عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ [القَمَر: ٥٥]، وقوله: ﴿رَبِّ ٱبْنِ لِى عِندَكَ بَيْتًا فِى ٱلْجَنَّةِ﴾ [التَّحريم: ١١]، وقوله: ﴿فَإِنِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ﴾ [فُصّلَت: ٣٨]، وقوله: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الأنبياء: ١٩].

فهٰذا بيان وجوه تمسكاتهم من القرآن في إثبات الجهة لله تعالى، قالوا: والذي يدلُّ على أنها محكمة غير متشابهة أنها في غاية الكثرة وقوة الدلالة، فلو كانت من المتشابهات لتكلَّم فيها أحد من الصحابة والتابعين وذكروا تأويلاتها، فحيث لم ينقلْ عن أحد منهم ذٰلك علمنا أنها محكمةٌ لا متشابهة[1].

وأما الأخبار فكثيرة:

الخبر الأول: ما رواه أبو داود في باب (الرد على الجهمية والمعتزلة) عن جبير بن محمد بن مطعم، عن أبيه، عن جده قال: جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله؛ نهكت الأنفس، وجاع العيال، وهلكت الأموال، فاستسق لنا ربَّك؛ فإنا نستشفع بالله

(١) وكونها من المحكم لا من المتشابه أمرٌ مختلف فيه عند أهل السنة، وإلى إحكامها ذهب الجويني والغزالي كما في «الاقتصاد» (ص ١٢٢)؛ إذ المتشابه عنده: (ما لا يفهم معناه، ولا يكلف العبد فهمه)، أما هذه الآيات فمعناها مفهوم بفهم الاستعارة، وإنما تُخيِّل معنىً خطأً عند الجاهل بدلالات السياقات، وأما كون السلف لم يذكروا تأويلاً لها فهو أمر مردود، والمتتبع يرى غلط هذا الإطلاق، ويُنظر ما ورد مثلاً من الروايات التي رواها البيهقي في «الأسماء والصفات».

عليك وبك على الله، فقال النبي ﷺ: «سبحان الله! سبحان الله!» فما زال يسبِّحُ حتى عرف ذٰلك في وجوه أصحابه، ثم قال: «ويحك! أتدري ما الله؟ إن شأنه أعظم من ذٰلك، إنه لا يُستشفع به على أحد، إنه لفوق سماواته على عرشه، وإنه عليه لهٰكذا وأشار وهبَّ بيده مثل القبة عليه، وأشار أبو الأزهر أيضاً ـ إنه ليئطُّ به أطيطَ الرحْل بالراكب»(١).

الخبر الثاني: روى صاحب «شرح السنة» في باب (سعة رحمة الله) عن أبي هريرة عن النبي عليه السلام أنه قال: «لما قضى الله الخلق كتب كتاباً فهو عنده فوق العرش: إن رحمتي سبقت غضبي»(٢).

الثالث: ما أخرج في «الصحيح» عن عمرو بن الحكم أنه قال: أتيت رسول الله فقلت: يا رسول الله؛ إن جاريةً لي كانت ترعى غنماً لي، فجئتها ففقدت شاة، فسألتها، فقالت: أكلها الذئب، فأسفت عليها، فلطمت وجهَها، وعلي رقبةٌ، أفأعتقها؟ فقال لها رسول الله: «أين الله؟» فقالت: في السماء، قال: «من أنا؟» قالت: أنت رسول الله، فقال عليه السلام: «أعتقها؛ فإنها مؤمنة»(٣).

قالوا: وهٰذا يدلُّ على التصريح من رسول الله عليه السلام بأن الله في السماء.

وأما المعقول: فقد تقدم قولهم: إنا نعلم بالضرورة أن كل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما حالّاً في الآخر أو مبايناً عنه بجهة من الجهات، وتقدم الاستقصاء في الجواب عنها(٤).

وأما الوجوه المركبة من العقل والسمع فوجهان:

الأول: أن قصة المعراج تدلُّ على أن المعبود مختصٌّ بجهة الفوق، وربما تمسكوا في هٰذا المقام بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ [النجم: ٨-٩]، وهٰذا

---

(١) رواه أبو داود (٤٧٢٦)، وسيأتي نقل كلام الإمام الخطابي في بيان معنى الحديث (ص ٢٠٩)، وقد قال أيضاً في «معالم السنن» (٥/ ٩٥): (وفي الكلام حذف وإضمار، فمعنى قوله: «أتدري ما الله؟» معناه: أتدري ما عظمة الله وجلاله؟).

(٢) «شرح السنة» (١٤/ ٣٧٦)، وقد تقدم (ص ١٦٥).

(٣) رواه مسلم (٥٣٧)، وانظر الكلام أيضاً على هذا الحديث في «الاقتصاد» (ص ١١٦).

(٤) تقدم (ص ٤٨).

يدلُّ على أن ذٰلك الدنو بالجهة، ثم قال: ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ﴾ [النّجم: ١٠]، وهٰذا يدلُّ أن ذٰلك الدنو إنما كان من الله تعالى، وهٰذا يدل على أنه تعالى مختصٌّ بجهة الفوق.

الثاني: تمسكوا بقول فرعون: ﴿يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ﴾ [غافر: ٣٦-٣٧]، ثم إن موسى ما أنكر عليه هٰذا الكلام، فدلَّ ذٰلك على أن الإلٰهَ في السماء.

فهذه جملة ما يتمسَّكون به في هٰذا الباب، والله أعلم.

واعلم أن لنا في الجواب عن هذه الكلمات نوعان:

النوع الأول: أن نقول للكرَّامية: أنتم ساعدتمونا على أن ظواهرَ القرآن وإن دلَّتْ على إثبات الأعضاء والجوارح لله تعالى فإنه يجب القطع بنفيها عن الله تعالى، والجزم بأنه تعالى منزَّهٌ عنها، وما ذاك إلا لأنه لما قامت الدلائلُ القطعية على استحالة الأعضاء والجوارح على الله تعالى وجب القطع بتنزيه الله عنها، والجزمُ بأن مراد الله تعالى من تلك الظواهر شيءٌ آخر، فكذا في هذه المسألة نحن ذكرنا الدلائل العقلية القاطعة في أنه تعالى يمتنع أن يكون مختصّاً بالمكان والجهة والحيز، وإذا كان الأمر كذٰلك وجب القطع بأن مراد الله تعالى من هذه الظواهر التي تمسكتم بها شيءٌ آخر سوى إثبات الجهة لله تعالى.

وهٰذا إلزام قاطع وكلام قوي، اللهمَّ إلا أن يقولوا: إن تلك الدلائلَ العقلية التي تمسكتم بها ليست قطعية، بل هي محتملة، فحينئذٍ يجب علينا أن نتكلم معهم في تقرير تلك الدلائل ودفع وجوه الاحتمال عنها.

فثبت بهٰذا الطريق أنا متى بينَّا أن تلك الدلائل العقلية قاطعة يقينية لم تقدر الكراميةُ على معارضة تلك العقليات اليقينية بهذه الظواهر، وهٰذا كلام في غاية القوة، وعند هٰذا نختار مذهب السلف ونقول: لما عرفنا بتلك القواطع العقلية أنه ليس مرادُ الله من هذه الآيات إثباتَ الجهة لله تعالى.. فلا حاجةَ بنا بعد ذٰلك إلى بيان أن مراد الله تعالى من هذه الآيات ما هو؟

وهٰذا الطريق أسلم في ذوق النظر وعن الشغب أبعد، والله ولي التوفيق.

الطريق الثاني[١]: أن نتكلم عن كل واحد من هذه الوجوه على سبيل التفصيل.

أما الذي تمسكوا به أولاً وهو الآيات الست الدالة على استواء الله تعالى على العرش[٢] فنقول:

إنه لا يجوز أن يكون مراد الله تعالى من ذٰلك الاستواءِ هو الاستقرارَ على العرش، ويدلُّ عليه وجوه:

الأول: أن ما قبل هذه الآية هو قوله تعالى: ﴿تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلْعُلَى﴾ [طه: ٤]، وقد بيَّنَّا أن هذه الآيةَ تدلُّ على أنه تعالى غير مختصٍّ بشيء من الجهات والأحياز.

الثاني: أن ما بعد هذه الآية هو قوله تعالى: ﴿لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [طه: ٦] وقد بيَّنَّا أن السماء هو الذي فيه له سموٌّ وفوقية، فكل ما كان في جهة فوق فهو سماء، وإذا كان كذٰلك فقوله: ﴿لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [طه: ٦] يقتضي أن كل ما كان حاصلاً في جهة فوق كان في السماء، وإذا كان كذٰلك فقوله: ﴿لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [طه: ٦] يقتضي أن كلَّ ما كان حاصلاً في جهة فوق فهو ملكُ الله تعالى ومملوك له، فلو كان هو تعالى مختصاً بجهة فوق لزم كونه مملوكاً لنفسه من غير محلٍّ، وهو محال، فثبت أن ما قبل قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] وما بعده ينفي كونَهُ سبحانه وتعالى مختصاً بشي من الأحياز والجهات، فإذا كان كذٰلك امتنع أن يكون المراد بقوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] هو كونَهُ مستقراً على العرش.

الثالث: أن ما قبل هذه الآية وما بعدها مذكورٌ لبيان كمال قدرة الله تعالى وغايةِ عظمته في الإلٰهية ونفاذ التصرُّف؛ لأن قوله: ﴿تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلْعُلَى﴾ [طه: ٤] لا شكَّ أن المفهوم منه بيان كمال قدرة الله تعالى وكمال إلٰهيته، وقوله: ﴿لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ ٱلثَّرَىٰ﴾ [طه: ٦] بيانٌ أيضاً لكمال ملكه وإلٰهيته،

(١) في (ط): (النوع الثاني).
(٢) انظر التعليق (ص ١٩٤).

وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] بياناً لكمال إلٰهيته ونفاذ قهره وقدرته، لا أن يكونَ بياناً لكونه مستقراً على العرش، وإلا لزم أن يكون ذٰلك كلاماً أجنبياً عما قبله وعما بعده، وذٰلك غير جائز، فأما إذا حملناه على كمال استيلائه على العرش الذي هو أعظمُ الموجودات المحدثة.. لكان ذٰلك موافقاً لما قبل هذه الآية ولما بعدها، فكان هٰذا الوجه أولى.

الرابع: أن الجالس على العرش لا بد وأن يكون الجزء الحاصل منه في يمين العرش غير الحاصل منه في يسار العرش، فيلزم كونه في نفسه مؤلفاً مركباً، وذٰلك على الله محال.

الخامس: أن الجالس على العرش إن قدر على الحركة والانتقال كان محدثاً؛ لأن ما لا ينفكُّ عن الحركة والسكون كان محدثاً، وإن لم يقدر على الحركة كان كالمربوط، بل كالزَّمِن، بل أسوأ حالاً منه؛ فإن الزَّمِن إذا شاء الحركة في رأسه وفي حدقتيه أمكنه ذٰلك، وهو غير ممكن في حقِّ معبودهم.

السادس: أنه لو حصل في العرش؛ فإن حصل في سائر الأحياز(١) لزم كونه مخالطاً للقاذورات والنجاسات، وإن لم يكن كذٰلك كان له طرف ونهاية، والزيادة والنقصان على ذٰلك الطرف جائزان، فكان اختصاصه بذٰلك القدر لأجل مخصِّص، وذٰلك على إلٰه العالم محال.

السابع: قوله: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧]، فلو كان العرش مكاناً لمعبودهم لكانت الملائكة الذين يحملون العرش يكونون حاملين لإلٰه العالم، وذٰلك غير معقول؛ لأن الخالق هو الذي يحفظ المخلوق، أما المخلوق فلا يحفظ الخالق ولا يحمله، لا يقال: هٰذا إنما يلزم إذا كان الإلٰه معتمداً على العرش متكئاً عليه، ونحن لا نقول ذٰلك؛ لأنا نقول: فعلى هٰذا التقدير لا يكون الله تعالى مستقراً على العرش؛ لأن الاستقرار على الشيء إنما يحصل إذا كان معتمداً عليه، ألا ترى أنا إذا وضعنا جسماً على الأرض قلنا: إنه مستقر على الأرض، ولا نقول الأرض مستقرة عليه؛ وما ذاك إلا

---

(١) في (أ): (الأجسام).

لأن ذلك الشيء معتمد على الأرض والأرض غير معتمدة عليه، فلو لم يكن الإله معتمداً على العرش فحينئذٍ لا يكون مستقراً على العرش، وعلى هذا التقدير يلزمهم تركُ ظاهر الآية، وحينئذٍ تخرج الآية عن كونها حجةً.

الثامن: أنه سبحانه كان ولا عرش ولا مكان، فلما خلق الخلقَ لم يصرْ محتاجاً إلى ما كان غنياً عنه، فيستحيل أن يقال: إنه سبحانه صار مستقراً على العرش بعد أن لم يكن كذلك، فظاهر الآية يقتضي أنه صار مستقراً عليه بعد أن لم يكن كذلك؛ لأنه تعالى قال: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وكلمة (ثم) للتراخي(١).

التاسع: أن ظاهر قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، وقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤] ينفي كونه مستقراً على العرش، وليس تأويلُ هذه الآية لتبقى الآياتُ التي تمسكوا بها على ظواهرها أولى من العكس(٢).

العاشر: أن الدلائل العقلية القاطعة التي قدمنا ذكرها تبطلُ كونه تعالى مختصاً بشيء من الجهات(٣).

وإذا ثبت هذا ظهر أنه ليس المراد من الاستواء الاستقرارَ، فوجب أن يكون المراد هو الاستيلاءَ والقهر، ونفاذ القدرة وجريانَ أحكام الإلهية، وهذا مستقيم على قانون اللغة، قال الشاعر: [من الرجز]

قَدِ اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى الْعِرَاقِ ... مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مِهْرَاقِ(٤)

---

(١) وقد تقدم (ص ٦٩) قول للمصنف بأن العرش خُلق بعد السماوات والأرض بدليل التراخي، وإعراضه عن هذا القول هنا دليل على عدم اهتباله به.

(٢) أي: لِمَ يؤول المشبهة قوله سبحانه: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحديد: ٤] فيقولون: بعلمه، ولا يؤولون آيات الاستواء لأجل هذه الآية؟!

(٣) تقدم ذكرها (ص ٨٥).

(٤) قال العلامة الزبيدي في «إتحاف السادة المتقين» (٢/ ١٠٦): (وهو للبعيث كما قاله ابن عباد، أو للأخطل كما قاله الجوهري. . . كذا نسبه إسماعيل بن عباد في كتابه «نهج السبيل»)، وقد قال =

والذي يقرِّرُ ذٰلك: أن الله تعالى إنما أنزل القرآن بحسب عرف أهل اللسان وعادتهم[(١)]، ألا ترى أنه تعالى قال: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الرُّوم: ٢٧]، وقال: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النِّسَاء: ١٤٢]، وقال: ﴿وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: ٥٤]، وقال: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البَقَرَة: ١٥]، والمراد في الكل أنه تعالى يعاملهم معاملة الخادعين والماكرين والمستهزئين؛ فكذا هٰهنا المراد من الاستواء على العرش التدبيرُ بأمر الملك والملكوت، ونظيره أن القيام أصل للانتصاب، ثم يُذكر بمعنى الشروع في الأمر، كما يقال: قام بالمُلْكِ.

فإن قيل: هٰذا التأويل غير جائز لوجوه:

الأول: أن الاستيلاء عبارةٌ عن حصول الغلبة بعد العجز، وذٰلك في حقِّ الله تعالى محال.

الثاني: أنه إنما يقال: فلان استولى على كذا؛ إذا كان له منازع ينازعه فيه، وذٰلك في حقِّ الله تعالى محال.

الثالث: أنه إنما يقال: فلان استولى على كذا؛ إذا كان المستولى عليه موجوداً قبل ذٰلك، وهٰذا في حقِّ الله تعالى محال؛ لأن العرشَ إنما حدث بتكوينه وتخليقه.

الرابع: أن الاستيلاء بهٰذا المعنى حاصلٌ بالنسبة إلى كل المخلوقات، فلا يبقى لتخصيص العرش بالذكر فائدةٌ.

= العلامة الراغب في «مفرداته» (ص ٤٣٩): (ومتى عُدِّي بـ «على» اقتضى معنى الاستيلاء؛ كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وقيل: معناه: استوى له ما في السماوات وما في الأرض؛ أي: استقام الكل على مراده بتسوية الله تعالى إياه؛ كقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ﴾ [البَقَرَة: ٢٩]، وقيل: معناه: استوى كل شيء في النسبة إليه، فلا شيء أقرب إليه من شيء؛ إذ كان تعالى ليس كالأجسام الحالة في مكان دون مكان).

(١) قال إمامنا الغزالي في صلاح هذا اللفظ لهذا المعنى في «الاقتصاد» (ص ١٢٦): (أما صلاح اللفظ له فظاهر عند الخبير بلسان العرب، وإنما ينبو عن مثل هذا أفهامُ المتطفلين على لغة العرب، الناظرين إليها من بعْد، الملتفتين إليها التفات العرب إلى لسان الترك؛ حيث لم يتعلموا منه إلا أوائله)، وانظر تعليقاً تقدم (ص ١٤٢).

والجواب: أن مرادنا من الاستيلاء القدرةُ التامة الخالية عن المنازع والمعارض والمدافع، وعلى هٰذا التقدير فقد زالت هذه المطاعن بأسرها[1].

وأما تخصيص العرش بالذكر ففيه وجهان:

الأول: أنه أعظم المخلوقات، فخُصَّ بالذكر لهٰذا السبب كما أنه خصَّهُ بالذكر في قوله: ﴿وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩] لهٰذا المعنى.

الثاني: قال الشيخ الغزالي في كتاب «إلجام العوام»: (السبب في هٰذا التخصيص هو أنه تعالى يتصرَّف في جميع العالم ويدبِّر الأمرَ من السماء إلى الأرض بواسطة العرش، فإنه تعالى لا يحدث صورةً في العالم ما لم يحدثها في العرش؛ كما لا يحدث النقَّاش والكاتب صورة وكلمة على البياض ما لم يحدثها في الدماغ، بل لا تحدث صورة البناء في الخارج ما لم تحدث صورته في الدماغ بواسطة القلب، والدماغُ يدبر الروحُ أمرَ عالمه الذي هو بدنه؛ فكذٰلك بواسطة العرش يدبِّرُ الله أمرَ كلِّ العالم)[2].

---

(١) ثم لا يخفى أن الغرض الرئيس من هذه التأويلات هو نفيُ التشبيه والتجسيم عن إله العالم جل وعلا، لا تعيينُ معنىً لازم لا يجاوز، وهذا الغرض حاصل بالدلائل العقلية التي لا تقاوم، وهي أقوى من الدلائل اللغوية، وعليه يمكن أن يقال: عدمُ ثبوت الاستواء بمعنى الاستيلاء، بل وإنكار ذلك أيضاً. . لا يعني بحال المصير إلى فهم الاستواء بمعنى الاستقرار، بل نجزم أن نصّاً مقدساً صريحاً قطعياً بإثبات التحديدات والتشبيهات لا يمكن أن يرد؛ لأن القرآن جاء بالتنزيه المطلق الذي لا يعارض، ومن هنا نفهم معنى الإقرار بالعجز عن إدراك المراد من آيات الصفات؛ إذ المكلف كُلِّف بالإيمان بها، لا بفهم حقيقة معناها، وهذا المنعوت بمذهب التفويض.

قال الحافظ في «فتح الباري» (١٣/ ٤١٨): (وأخرج البيهقي من طريق أبي داود الطيالسي قال: كان سفيان الثوري وشعبة وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وشريك وأبو عوانة لا يحددون ولا يشبهون، ويروون هذه الأحاديث ولا يقولون: كيف، قال أبو داود: وهو قولنا، قال البيهقي: وعلى هذا مضى أكابرنا)، وفي «البحر المحيط» (٤/ ٣٠٧): (وقال سفيان الثوري: فعل فعلاً في العرش سماه استواء)، وعليه يكون الاستواء صفة فعل لا صفة ذات.

(٢) «إلجام العوام» بتصرف من المصنف، ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي» (ص ٣٢٧)، وهذا التعليل من إمامنا الغزالي لا سبيل لاكتناهه بالنظر أو الخبر؛ إذ الشرع لم ينطق إلا برموزه وإشاراته، ولم يصرح به في عباراته، واسمع إلى قول ابن القيم في «فوائده» (ص ٢٧) إذ يقول: (أنْزهُ الموجودات وأظهرها وأنورها وأشرفها وأعلاها ذاتاً وقدراً وأوسعها. . عرشُ الرحمن جل

واعلم أن هٰذا الكلام مبنيٌّ على أصول الحكماء، وهو أن تأثير الباري في العقل، وتأثير العقل في تدبير العالم العلوي، وتدبير العالم العلوي في العالم السفلي، وقد تكلمنا عليه في الكتب العقلية المحضة.

أما الذي ذكروه ثانياً ـ وهو التمسك بالآيات المشتملة على ذكر الفوقية ـ فجوابه:

أن لفظ الفوق كما ورد بمعنى الفوق في الجهة فقد ورد بمعنى الفوق في الرتبة والقدرة، قال الله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٧]، ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، والمراد بالفوق في هذه الآيات الفوقيةُ بالقهر والقدرة، وقال تعالى: ﴿بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: ٢٦]؛ أي: أزيد منها في صفة الصغر والحقاره، وإذا كان لفظ الفوق محتملاً للفوق في الجهة والفوق في الرتبة فلِمَ حملتموه على الفوق في الجهة؟!

= جلاله، ولذلك صلح لاستوائه عليه، وكل ما كان أقرب إلى العرش كان أنور وأنزه وأشرف مما بعُدَ عنه، ولهذا كانت جنة الفردوس أعلى الجنان وأشرفها وأنورها وأجلها، لقربها من العرش؛ إذ هو سقفها، وكل ما بعُدَ عنه كان أظلم وأضيق، ولهذا كان أسفل سافلين شرَّ الأمكنة وأضيقها وأبعدها من كل خير، وخلق الله القلوب، وجعلها محلاً لمعرفته ومحبته وإرادته، فهي عرش المثل الأعلى الذي هو معرفته ومحبته وإرادته، قال تعالى: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ ۖ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [النحل: ٦٠]، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [الروم: ٢٧]، وقال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، فهذا من المثل الأعلى، وهو متسوٍ على قلب المؤمن فهو عرشه، وإن لم يكن أطهر الأشياء وأنزهها وأطيبها وأبعدها من كل دنس وخبث.. لم يصلح لاستواء المثل الأعلى عليه معرفة ومحبة وإرادة، فاستوى عليه مثلُ الدنيا الأسفل ومحبتها وإرادتها والتعلق بها، فضاق وأظلم وبعُد من كماله وخلاصه؛ حتى تعود القلوب على قلبين: قلب هو عرش الرحمن، ففيه النور والحياة والفرح والسرور والبهجة وذخائر الخير، وقلب هو عرش الشيطان، فهناك الضيق والظلمة والموت والحزن والغم والهم، فهو حزين على ما مضى، مهموم بما يستقبل، مغموم في الحال، وقد روى الترمذي وغيره عن النبي أنه قال: «إذا دخل النور القلبَ انفسح وانشرح»، قالوا: فما علامة ذلك يا رسول الله؟ قال: «الإنابة إلى دار الخلود، والتجافي عن دار الغرور، والاستعداد للموت قبل نزوله»، والنور الذي يدخل القلب إنما هو آثار المثل الأعلى، فلذلك ينفسح وينشرح، وإذا لم يكن فيه معرفة الله ومحبته فحظُّه الظلمة والضيق)، وانظر وصف الإمام الغزالي بهذه المعاني في «الإحياء» (٣/ ١٠).

والذي يدلُّ على أن المراد بلفظ الفوق هٰهنا الفوق بالقدرة والمكنة وجوه:

الأول: أنه تعالى قال: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨]، والفوقية المقرونة بالقهر هو الفوقية بالقدرة والمكنة، لا بمعنى الجهة؛ بدليل أن الحارس قد يكون فوق السلطان في الجهة ولا يقال: إنه فوق السلطان.

الثاني: أنه تعالى وصف نفسه بأنه مع عبيده فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾ [النحل: ١٢٨] ﴿لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٩][(١)]، ﴿مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٣]، ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ١٨٦]، ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]، فإذا جاز حمل المعية في هذه الآيات على المعية بمعنى العلم والحفظ والحراسة.. فلِمَ لا يجوز حمل الفوقية في الآيات التي ذكرتم على الفوقية بالقهر والقدرة والسلطان؟!

الثالث: أن الفوقية الحاصلة بسبب الجهة ليست صفة للمدح؛ لأن تلك الفوقية حاصلة للجهة والحيز لعينها وذاتها، وحاصلة للمتمكِّن في ذٰلك الحيز بسبب ذٰلك الحيز، فلو كانت الفوقية بالجهة صفةَ مدح لزم أن تكون الجهة أفضلَ وأكمل من الله تعالى!

لا يقال: يلزمكم أن تقولوا بأن القدرة أفضل وأكمل من الله تعالى؛ لأنا نقول: القدرة صفة القادر وممتنعة الوجود بدونه، بخلاف الحيز والجهة، فإنه غني عن المتمكِّن، فثبت أن الكمال والفضيلة إنما تحصل بسبب الفوقية بمعنى القدرة والسلطنة، فكان حمل الآية عليه أولى، والله أعلم.

وأما قوله تعالى في صفة الملائكة: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] ففيه جواب آخر، وهو أنه يحتمل أن يكون قوله: ﴿مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] صلة لقوله: ﴿يَخَافُونَ﴾ [النحل: ٥٠]؛ أي: يخافون من فوقهم ربَّهم وذٰلك لأنهم يخافون نزول العذاب عليهم من جانب فوقهم.

وأما الذي ذكروه ثالثاً ـ وهو التمسك بالآيات المشتملة على لفظ العلو ـ فالجواب:

أن لفظ العلو كما يستعمل في العلو بسبب الجهة فقد يستعمل أيضاً في العلو بسبب القهر والقدرة، فإنه يقال: السلطان أعلى حالاً من غيره، ويكتب في أمثلة السلاطين:

---

(١) سقطت اللام من النسخ.

الديوان الأعلى، ويقال لأوامرهم: الأمر الأعلى، ويقال لمجالسهم: المجلس الأعلى، والمراد في الكل العلوُّ بمعنى القهر والقدرة، لا بسبب المكان والجهة.

وأيضاً قال سبحانه لموسى: ﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [طه: ٦٨]، وقال: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ﴾ [آل عمران: ١٣٩]، وقال: ﴿وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِيَ ٱلْعُلْيَا﴾ [التوبة: ٤٠] وقال فرعون: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: ٢٤]، والعلو في كلِّ هذه المواضع بمعنى العلو بالقدرة، لا بمعنى العلو بالجهة، والذي يدلُّ على أن المراد ما ذكرناه وجوه:

الأول: أنه تعالى قال: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]، فحكم بأنه تعالى أعلى من كل ما سواه، والجهة شيء سواه، فوجب أن تكون ذاته أعلى من الجهة، وما كان أعلى من الجهة يمتنع أن يكون علوه بسبب الجهة، فثبت أن علوَّهُ لنفس ذاته، لا بسبب الجهة، لا يقال: الجهة ليس بشيء موجودٍ حتى يدخل تحت قوله: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]؛ لأنا نقول: قد بينا في باب الدلائل العقلية أنها لا بد وأن تكون أمراً موجوداً[(١)].

الثاني: أنه تعالى لو كان في جهة فوق: فإما أن يكون له في جهة فوق نهاية، وإما ألا يكون له في تلك الجهة نهاية.

فإن كان الأول لم يكن أعلى الأشياء؛ لأن الأحياز الخالية فوقه تكون أعلى منه، ولأنه قادر على خلق الأجسام في جميع الأحياز، فيكون قادراً على خلق عالم في تلك الأحيازِ التي هي فوقه، فيكون ذٰلك العالم على ذٰلك التقدير أعلى منه.

وأما إن قلنا: إنه لا نهايةَ لذات الله تعالى من جهة الفوق.. فنقول: هٰذا باطل من وجهين:

الأول: أنه لما كان متناهياً من جهة التحت وغير متناهٍ من جهة الفوق كان هٰذا الجانب المتناهي منه مخالفاً في الماهية للجانب الذي هو غير متناهٍ، وإلا لصحَّ على كلِّ واحد منهما ما صحَّ على الآخر، ويلزم صحةُ أن ينقلب غير المتناهي متناهياً، والمتناهي غير متناه، وذٰلك يقتضي جواز الفصل والوصل على ذات الله تعالى، وهو محال.

---

(١) تقدم (ص ٨٦).

الثاني: أنه إذا كان غير متناهٍ من جانب الفوق فلا جزءَ إلا وفوقه جزء آخر، وكل ما فوقه غيره لم يكن أعلى الموجودات، فإذنْ ليس في تلك الأجزاء شيءٌ هو أعلى الموجودات، فثبت بما ذكرنا أن كل ما كان مختصاً بالجهة فإنه لا يمكن وصفه بأنه أعلى الموجودات، وإذا كان كذلك وجب أن يكون علُوهُ سبحانه لا بالجهة والحيز، وهو المطلوب.

وأما الذي تمسَّكوا به رابعاً ـ وهي الآياتُ المشتملة على لفظ العروج؛ كقوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ [السجدة: ٥]، وقوله: ﴿سَأَلَ سَآئِلٌۢ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ ۝١ لِّلْكَٰفِرِينَ لَيْسَ لَهُۥ دَافِعٌ ۝٢ مِّنَ ٱللَّهِ ذِى ٱلْمَعَارِجِ ۝٣ تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: ١-٤] **فجوابه**:

أن المعارج جمع مِعْرَج، وهو المصعد، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾ [الزخرف: ٣٣]، وليس في هذه الآيات بيان أن تلك المعارج لأي شيء، فسقطت حجتهم في هٰذا الباب، بل يجوز أن تكون تلك المعارج معارج لنعم الله تعالى، أو معارج الملائكة، أو معارج لأهل الثواب.

وأما قوله: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤] فنقول: ليس المراد من حرف (إلى) في قوله ﴿إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤] المكان، بل المراد انتهاء الأمور إلى مراده، ونظيره قوله: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هود: ١٢٣]، أو المراد انتهاء أهل الثواب إلى منازل العز والكرامة؛ كقول إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّى ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّى﴾ [الصافات: ٩٩]، ويكون هٰذا إشارةً إلى أن دار الثواب أعلى الأمكنة وأرفعها بالنسبة إلى أكثر المخلوقات.

وأما الذي تمسَّكوا به خامساً ـ وهو لفظ الإنزال والتنزيل ـ فجوابه:

أن مذهب الخصم أن القرآن حروف وأصوات، فيكون الانتقال عليها محالاً، فكان إطلاق لفظ الإنزال والتنزيل عليها مجازاً بالاتفاق، فلم يجزْ التمسك به.

وأيضاً فقد يضاف الفعل إلى الآمر به كما يضاف إلى المباشر، ألا ترى أنه تعالى أضاف قبضَ الأرواح إلى نفسه تعالى فقال: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ﴾ [الزمر: ٤٢]، ثم أضافه إلى ملك الموت فقال: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾ [السجدة: ١١]، ثم أضافه

إلى الملائكة فقال: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ [الأنعام: ٦١]، وأيضاً قال: ﴿وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾ [الزخرف: ٨٠] ثم قال: ﴿وَإِنَّا لَهُۥ كَـٰتِبُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٤]، وأيضاً قال: ﴿يُؤْذُونَ ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: ٥٧]؛ أي: أولياءه، وقال: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا﴾ [الزخرف: ٥٥]؛ أي: أولياءنا وقال: ﴿يُخَـٰدِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [البقرة: ٩]؛ أي: رسوله والمؤمنين.

وأما الذي تمسكوا به سادساً ـ وهو التمسك بصيغة (إلى) في حق الله تعالى؛ كقوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣] فجوابه:

أن النظر إلى الشيء يوجب رؤيته، فجاز أن يكون المراد من النظر هو الرؤية، على سبيل إطلاق اسم السبب على المسبب(١)، وأيضاً حكى الله تعالى عن الخليل عليه السلام أنه قال: ﴿إِنِّى ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّى سَيَهْدِينِ﴾ [الصافات: ٩٩]، وليس المراد منه القرب بالجهة، فكذا هٰهنا.

وأما الذي تمسكوا به سابعاً ـ وهو قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٧] فجوابه:

أنه لا يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها، ويدلُّ عليه وجهان:

الأول: أنه تعالى في العرش لا في السماء عند الخصم.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَـٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَـٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤]، وهٰذا يقتضي أن يكون المراد من كونه في السماء ومن كونه في الأرض بمعنىً واحد، لكن كونه في الأرض ليس بمعنى الاستقرار، فكذٰلك كونه في السماء يجب ألا يكون بمعنى الاستقرار(٢).

سلمنا أنه يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها، لكنا نقول بموجَبها، فلِمَ لا يجوز أن يكون المراد: أم أمنتم الملائكة الذين هم في السماء؟ لأنه ليس ما يدلُّ على أن الذي في السماء هو الإلٰه أو الملائكة، ولا شك أن الملائكة أعداء الكفار والفسَّاق(٣).

---

(١) إذ ما وعد الله سبحانه به هو رؤيته جل وعلا، والنظر سببها، فإذا أراد الإنسان أن يرى نظر حتى يرى، والرؤية قد تقع من غير مباشرة نظر، فما توهمه المشبهة من لفظ ﴿نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣] بمعنى مقابلة مرئي لعين الرائي هو محض وهم، بل الرؤية حاصلة عند أهل السنة بلا كيفية، وانظر ما تقدم (ص ١١١).

(٢) ثم إن هذه الآية غير ناطقة باسم الذات، بل بلفظ ﴿إِلَـٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤] بمعنى معبود، وبه تعلُّقُ الظرفين مع كونه اسماً لا صفة؛ لأنه مؤول بما أشبه الفعل.

(٣) انظر ما سيأتي من كلام العلامة ابن جهبل رحمه الله تعالى (ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣).

سلمنا أن المراد هو الله سبحانه، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون المراد: أم أمنتم من في السماء سلطانه وملكه؟ وخصَّ السماء بالذكر لأنها أعظم من الأرض؛ تفخيماً للشأن.

وأما الوجه الذي تمسكوا به ثامناً ـ وهو لفظ الحجاب ـ فجوابه:

لِمَ لا يجوز أن يكون المراد من الحجاب عدم الرؤية؟ وذلك لأن الحجاب يقتضي المنع من الرؤية، فكان إطلاق لفظ الحجاب على المنع من الرؤية مجازاً من باب إطلاق اسم السبب على المسبب[1].

وأما الوجه الذي تمسكوا به تاسعاً ـ وهو الآيات المشتملة على الرفع؛ كقوله تعالى: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِۚ﴾ [النساء: ١٥٨]، وقوله: ﴿وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥۚ﴾ [فاطر: ١٠] ـ **فجوابه:**

أن الله تعالى لما رفعه إلى موضع الكرامة ومكان آخر صحَّ على سبيل المجاز أن يقال: إن الله رفعه إليه، كما أن الملك إذا عظَّم منصبَ إنسان حَسُنَ أن يقال: إنه رفعه من تلك الدرجة إلى درجة عالية، وأنه قرَّبه من نفسه، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ١٠ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلۡمُقَرَّبُونَ﴾ [الواقعة: ١٠-١١].

وأما الوجه الذي تمسكوا به عاشراً ـ وهو الآيات المشتملة على لفظ العندية ـ فجوابه:

لِمَ لا يجوز أن يكون المراد بالعندية العنديةَ بالشرف؟ والدليل عليه قوله عليه السلام حكايةً عن ربِّ العزة: «أنا عند المنكسرة قلوبهم لأجلي»[2]، وقوله: «أنا عند ظن عبدي بي»[3]، بل هٰذا أقوى؛ لأن النصوص التي ذكروها تدلُّ على أن الملائكة عند الله، وهذه النصوص تدلُّ أن الله عند العبد.

وأيضاً قال تعالى: ﴿وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلۡفَىٰ﴾ [ص: ٤٠]، وليس المراد بهذه الآية العندية بالجهة، فكذا هٰهنا.

---

(١) وهو على عكس ما تقدم في الرد على الشبهة السادسة.

(٢) روى أبو نعيم في «الحلية» (٦/ ١٧٧) عن عمران القصير قال: قال موسى عليه السلام: يا رب أين أبغيك؟ قال: ابغني عند المنكسرة قلوبهم؛ فإني أدنو منهم كل يوم باعاً، لولا ذلك لتهدموا.

(٣) رواه البخاري (٧٤٠٥)، ومسلم (٢٦٧٥).

فهٰذا هو الإشارة إلى الجواب عن الوجوه التي تمسكوا بها من القرآن في إثبات الجهة لله تعالى، وبالله التوفيق.

وأما الأخبار التي تمسكوا بها فنقول:

أما الخبر الأول: فاعلم أن من الناس من روى هٰذا الخبر على وجه آخر، فقال: إنه عليه السلام قال: «وإن عرشه على سماواته لهٰكذا أو قال بأصابعه مثلَ القبة»[١]، فإن حملنا الرواية على هٰذا الوجه فلا إشكالَ ألبته.

وأما إن أخذنا بتلك الرواية فقال الشيخ أبو سليمان الخطابي: (إن الكيفية عن الله وعن صفاته منفية، والمقصود من هٰذا الكلام التقريبُ والتفهيم، وشرحُ عظمة الله تعالى من حيث يدركه فهم السائل.

وقوله: «إنه ليئط به» معناه: أنه ليعجز عن جلاله وعظمته حتى يئط به، إذا كان معلوماً أن أطيط الرحل بالراكب إنما يكون لقوة ما فوقه، ولعجزه عن احتماله.. فهو عليه السلام قرَّر بهٰذا النوع من التمثيل عنده معنى عظمة الله تعالى وارتفاع عرشه؛ ليعلم المخاطب أنه سبحانه أجلُّ وأعلى من أن يجعل شفيعاً إلى أحد من خلقه)[٢].

وأقول: إن ظاهر هٰذا الحديث يدلُّ على كونه تعالى متناهياً، وإلا لما شبهه بالقبة، ويدلُّ على كونه معتمداً على العرش محتاجاً إليه، وإلا لما حصل الأطيط، وكل ذٰلك منافٍ للإلٰهية، فعلمنا أنه لا بد فيه من حمل اللفظ على غير ظاهره.

وأما الخبر الثاني ـ وهو قوله عليه السلام: «لما قضى الله الخلق كتب كتاباً فهو عنده فوق العرش» ـ فالجواب عنه ما تقدم من لفظ العند في القرآن[٣].

وأما الخبر الثالث فجوابه: أن لفظ (أين) كما يجعل سؤالاً عن المكان فقد يجعل سؤالاً عن المنزلة والدرجة، يقال: أين فلان من فلان؟ فلعل السؤال كان عن المنزلة،

---

(١) وهذه الرواية أيضاً عند أبي داود (٤٧٢٦)، بل هي رواية الأصل.

(٢) «معالم السنن» (٥/ ٩٥)، وفيه (إذا كان معلوماً...)، ثم قال الإمام الخطابي: (وتعالى الله أن يكون مشبهاً بشيء، أو مكيفاً بصورة خلق، أو مدركاً بحد).

(٣) تقدم (ص ٢٠٨).

وإشارتها إلى السماء كانت إشارة إلى أعلى المنازل؛ كما يقال: فلان في السماء؛ أي: هو رفيع القدر جداً، وإنما اكتفى منها بتلك الإشارة لقصور عقلها وقلة فهمها[١]، وهٰذا الجواب يصلح أن يكون جواباً عن تمسكهم بالخبر الثاني، وهو لفظ العند؛ فإن لفظَ العند قد يذكر لبيان المنزلة والدرجة.

ومن هٰذا الباب أن رجلاً قال للنبي عليه السلام: أين كان ربنا قبل أن يخلق السماء؟ فقال عليه السلام: «في عماء، لا تحته ماء ولا فوقه هواء»[٢]، وهٰذا مروي على وجهين: أحدهما بالمد وهو السحاب الرقيق، والثاني بالقصر.

فإذا روي مقصوراً كان المعنى أنه تعالى كان وحده ولم يكن معه غيره، فشبَّهَ العدم بالعمى، فكأنه قال: لم يكن شيء سواه، ولا فوق ولا تحت، ولا هواء ولا سماء[٣].

وإذا قيل: كان في عماء؛ فالمعنى أنه تعالى كان فيه بمعنى القدرة والتدبير.

والرواية الأولى أولى؛ لما أن عمران بن الحصين قال: يا رسول الله أخبرنا عن أوَّلِ هٰذا الأمر، فقال: «كان الله ولم يكن معه شيء»[٤]، وهٰذا يدلُّ على أن رواية العمى بالقصر أولى من المد، والله أعلم.

ومن هٰذا الباب أيضاً ما روى أنس قال: كان جبريل عند النبي عليه السلام، فأتاه ملك، فقال: أين تركت ربنا؟ فقال: في سبع أرضين، فجاءه آخر، فقال: أين تركت ربنا؟ فقال: في سبع سماوات، فجاءه آخر، فسأله عنه، فقال: في المشرق، وآخر قال: في المغرب[٥].

---

(١) وهو حديث مضطرب المتن، وروايته المجوَّدة ليس فيها لفظ (الأين)، انظر التعليق على هذا الحديث في «الاقتصاد» (ص ١١٦).

(٢) رواه الترمذي (٣١٠٩)، وابن ماجه (١٨٢)، وتقدم الحديث عنه وعن روايتيه (ص ٧٢).

(٣) في (ط): (ولا شمال ولا يمين) بدل (ولا هواء ولا سماء).

(٤) تقدم (ص ٧١).

(٥) كذا أورده ابن فورك في «مشكل الحديث وبيانه» (ص ١٧٠)، وقال عنه بدر الدين بن جماعة في «إيضاح الدليل» (٣٠): (حديث باطل موضوع من زنديق يتلاعب بالدين وأهله، لا تحل روايته ونقله إلا مع بيان حاله وكذبه)، وعادة المصنف رحمه الله التنزُّل لخصومه، ولهذا اشتغل بتأويله.

والتأويل: أنه على وفق قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣]، وقوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]؛ أي: هو تعالى في كل مكان بالحفظ والتدبير والإلٰهية.

وأما قصة المعراج: فالمقصود أن يريه الله أنواعَ مخلوقاته في العالم العلوي والعالم السفلي؛ لتكون مشاهدته للدلائل أكثر، فيصير يقينُهُ أقوى وأكمل؛ كما في حقِّ الخليل عليه السلام.

وأما قوله: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ﴾ [النجم: ٨] ففيه وجوه:

الأول: أن هٰذا الدنو دنوُ المنزلة والكرامة؛ كقوله تعالى: ﴿وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب﴾ [العلق: ١٩]، وقال عليه السلام حكايةً عن الله: «من تقرَّبَ إلي شبراً تقرَّبت إليه ذراعاً»[١].

الثاني: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ﴾ [النجم: ٨]؛ أي: جبريل دنا من محمد عليهما السلام، والدليل عليه قوله تعالى في آية أخرى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ﴾ [التكوير: ٢٣]، ثم لما دنا جبريل صلوات الله عليه من محمد عليه السلام حصل الوحي من الله إليه، فلهٰذا قال: ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ﴾ [النجم: ١٠].

وأما الجواب عن التمسك بقول فرعون: ﴿يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا﴾ [غافر: ٣٦] فهو أن هٰذا كلامُ فرعون، وهو معارَضٌ بأن موسى عليه السلام لم يقل: الرب في السماء، بل قال: إنه رب السماء، ثم إن فرعون لحماقته ظنَّ أن الإلٰه مستقرٌّ في السماء.

فهٰذا هو الجواب عن هذه الشبهة.




(١) تقدم بعضه (ص ١١٧).

الفصل الحادي والثلاثون
في كلام كلِّيٍّ في أخبار الآحاد

أما التمسك بخبر الواحد في معرفة الله تعالى فهو غير جائز؛ يدلُّ عليه وجوه:

الأول: أن أخبار الآحاد مظنونة، فلمْ يجز التمسك بها في معرفة ذات الله تعالى وصفاته.

إنما قلنا: إنها مظنونة؛ وذٰلك لأنا أجمعنا على أن الرواة ليسوا معصومين، وكيف والروافض لما أثبتوا عصمة علي رضي الله عنه وحده فهؤلاء المحدثون كفَّروهم، فإذا كان القول بعصمة علي رضي الله عنه أوجب عليهم تكفير القائلين بعصمة علي.. فكيف يمكنهم إثبات عصمة هؤلاء الرواة؟! وإذا لم يكونوا معصومين كان الخطأ عليهم جائزاً، والكذب عليهم جائزاً، فحينئذٍ لا يكون صدقهم معلوماً بل مظنوناً، فثبت أن خبر الواحد مظنون، فوجب ألا يجوز التمسك به؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يُونس: ٣٦]، ولقوله تعالى في صفة الكفار: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [الأنعَام: ١١٦]، ولقوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسرَاء: ٣٦]، ولقوله: ﴿وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: ١٦٩]، تُرِكَ العمل بهذه العمومات في فروع الشريعة؛ لأن المطلوب فيها الظن(١)، فوجب أن يبقى في مسائل الأصول على هٰذا الأصل.

والعجب من الحشوية أنهم يقولون: الاشتغال بتأويل الآيات المتشابهة غيرُ جائز؛ لأن تعيين ذٰلك التأويل مظنون، والقول في القرآن بالظن لا يجوز(٢)، ثم إنهم يتكلمون في ذات الله تعالى وصفاته بأخبار الآحاد مع أنها في غاية البعد من القطع واليقين! فإذا لم يجوِّزوا تفسير ألفاظ القرآن بالطريق المظنون.. فبأنْ يمتنعوا عن الكلام في ذات الحقِّ تعالى وفي صفاته بمجرد الروايات الضعيفة أولى.

---

(١) وعليه فأخبار الآحاد حجة في الفروع؛ لأن الفروع تثبت بالظن.

(٢) وليت قضيتهم وقفت هنا، بل جاروا إذ أثبتوا ظواهر المتشابهات، فليس الإشكال في كونهم منعوا التأويل لمجرد كون التأويل ظناً، بل في كونهم صادموا قوله سبحانه: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤] وأمثاله.

الثاني: أن أجلَّ طبقات الرواة قدراً وأعلاهم منصباً الصحابةُ، ثم إنا نعلم أن روايتهم لا تفيد القطع واليقين، والدليل عليه: أن هؤلاء المحدثين روَوا عنهم أن كل واحد منهم طعن في الآخر[١]، ونسبه إلى ما لا ينبغي.

أليس من المشهور أن عمر طعن في خالد بن الوليد[٢]، وأن ابن مسعود وأبا ذر كانا يبالغان في الطعن في عثمان، ونقل عن عائشة رضي الله عنها أنها بالغت في الطعن في عثمان[٣]؟

أليس أن عمر قال في عثمان: إنه كلف بأقاربه، وقال في طلحة والزبير أشياءَ أخر تجري هٰذا المجرى[٤]؟

أليس أن علياً رضي الله عنه سمع أبا هريرة يوماً أنه كان يقول: أخبرني خليلي أبو القاسم، فقال له علي: متى كان خليلاً لك؟

أليس أن عمر رضي الله عنه نهى أبا هريرة عن كثرة الروايات[٥]؟

أليس أن ابن عباس طعن في خبر أبي سعيد في الصَّرْف[٦]، وطعن في خبر أبي هريرة

---

(١) هذا التعميم لتصوير جواز الوقوع.

(٢) حتى ارتأى عزله عن إمارة جيش فتح الشام، روى ابن أبي شيبة في «المصنف» (٣٤٥٣٤) عن الحسن قال: قال عمر لما بلغه قول خالد بن الوليد: (لأنزعنَّ خالداً ولأنزعنَّ المثنى؛ حتى يعلما أن الله ينصر دينه ليس إياهما)، وعنده أيضاً (٢٦٧٥٣) أنه قال لأبي الدرداء وابن مسعود وأبي مسعود عقبة بن عمرو: (ما هذا الحديث عن رسول الله ﷺ؟!) قال راويه: (وأحسبه حبسهم بالمدينة حتى أصيب)، وإنما كره الفاروق رضي الله عنه له كثرة الرواية، لا تهمة لهم بالكذب.

(٣) وعند ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٣٩/ ٤١٥) عن سعيد بن المسيب قال: (إن عثمان لما ولي كره ولايته نفر من أصحاب النبي ﷺ؛ لأن عثمان كان يحب قومه. . .، وقد كان قبل ذلك من عثمان هنات إلى عبد الله بن مسعود وأبي ذر. . .).

(٤) انظر رواية خبره معهم رضي الله عنهم أجمعين في «أخبار المدينة» (١٤٨٩) لابن شبة.

(٥) وقد روى عنه الرامهرمزي في «المحدث الفاضل» (ص ٥٥٣): (أقلُّوا الرواية عن رسول الله ﷺ وأنا شريككم)، وفيه عن عثمان رضي الله عنه قوله لأبي هريرة رضي الله عنه: (ما هذا الحديث عن رسول الله ﷺ؟! لقد أكثرت! لتنتهين أو لألحقنك بجبال دوس).

(٦) خبر تعارضهما عند مسلم (١٥٩٤).

في غسل اليدين وقال: كيف يصنع بِمهْراسِنا[١]؟

أليس أن أبا هريرة لما روى: «من أصبح جنباً فلا صوم له» طعنوا فيه[٢]؟

أليس أن ابن عمر لما روى «إن الميت ليعذَّبُ ببكاء أهله» طعنت عائشة فيه، واستدلت بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤][٣]؟

أليس أنهم طعنوا في خبر فاطمة بنت قيس وقالوا: لا ندع كتاب ربنا ولا سنةَ نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت[٤]؟

أليس أن عمر طالب أبا موسى الأشعري في خبر الاستئذان بالشاهد وغلَّظ الأمر فيه[٥]؟

أليس أن علياً كان يستحلف الرواة[٦]؟

أليس أن علياً قال لعمر في بعض الوقائع: إن قاربوك فقد غشوك[٧]؟

واعلم أنك إذا طالعت كتب الحديث وجدت من هٰذا الباب ما لا يعد ولا يحصى.

---

(١) وكان ابن عباس رضي الله عنه يطعن عليه قوله بالوضوء مما مسَّت النار، وغسل اليدين قبل إدخالهما الإناء، أما خبر الإنكار عليه في مسألة غسل اليدين.. فقد رواه ابن أبي شيبة في «المصنف» (١٠٥٨)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١/ ٤٧) عن أصحاب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنهم كانوا يقولون: كيف يصنع بالمهراس الذي في المدينة؟! والمهراس: صخرة عظيمة منقورة فيها ماء، يعسر غسل اليدين منها قبل إدخال اليد فيها؛ إذ لا يرفع لينكفئ الماء، وكون الإنكار من ابن عباس أورده أبو الحسين البصري في «المعتمد» (٢/ ١٦٤) وفصَّل القول فيه، وأما خبر إنكاره عليه الوضوء مما مست النار فقد رواه الترمذي (٧٩)، وفيه قول أبي هريرة رضي الله عنه: (يا بن أخي؛ إذا سمعت حديثاً عن رسول الله ﷺ فلا تضرب له مثلاً).

(٢) رواه مالك في «الموطأ» (١/ ٢٩٠)، وقد عارضته في ذلك أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

(٣) تقدم (ص ١٦٣).

(٤) رواه الدارمي في «سننه» (٢٢٧٤)، والقول لسيدنا عمر رضي الله عنه.

(٥) رواه البخاري (٢٠٦٢)، ومسلم (٢١٥٣).

(٦) روى الطحاوي في «مشكل الآثار» (٦٠٤٨) عن علي رضي الله عنه قال: (كنت إذا سمعت من رسول الله ﷺ شيئاً نفعني الله بما شاء منه، وإذا حدثني عنه غيره تحلته يمينه).

(٧) رواه البيهقي في «السنن الكبرى» (٦/ ١٢٣).

إذا ثبت هٰذا فنقول: الطاعن إن صدق فقد توجَّهَ الطعن في المطعون، وإن كذب فقد توجَّهَ على الطاعن، فكيف كان فالطعن لازمٌ، إلا أنا إذا قلنا: إن الله تعالى أثنى على الصحابة في القرآن على سبيل العموم، وذٰلك يفيد ظنَّ الصدق، فلهٰذا الترجُّحِ قبلنا روايتهم في فروع الشريعة، أما الكلام في ذات الله تعالى وفي صفاته فكيف يمكن بناؤه على هذه الرواية الضعيفة(١)؟!

الثالث: وهو أنه قد اشتهر فيما بين الأمة أن جماعة من الملاحدة وضعوا أخباراً منكرةً، واحتالوا في ترويجها على المحدثين، والمحدثون لسلامة قلوبهم ما عرفوها، بل قبلوها، وأي منكرٍ فوق وصْفِ الله تعالى بما يقدح في الإلٰهية ويبطل الربوبية؟! فوجب القطع في أمثال هذه الأخبار بأنها موضوعة.

وأما البخاري ومسلم رحمهما الله فهما ما كانا عالمين بالغيوب، بل اجتهدا واحتاطا بمقدار طاقتهما، فأما اعتقاد أنهما علما جميعَ الأحوال الواقعة في زمان الرسول عليه السلام إلى زماننا فذٰلك لا يقوله عاقل، فغاية ما في الباب أنا نحسن الظنَّ بهما وبالذين رويا عنهم، إلا أنا إذا شاهدنا خبراً مشتملاً على منكر لا يمكن إسناده إلى الرسول عليه السلام قطعنا بأنه من أوضاع الملاحدة ومن ترويجاتهم على أولئك المحدثين.

(١) ثم لا يخفى أن المقصود في العقائد هو تحصيل العلم؛ إذ الاعتقاد هو ما يجب العلم به، وخبر الآحاد لا يفيده، وأنت تعلم أن الكلام صفة له سبحانه، والقرآن لا يثبت شيء منه إلا بالتواتر، لذا جعل العلماء ما تفرَّد به البعض قراءةً شاذة، ولا يكفر منكرها، وهي في العمل نوع خبر قد يحتج به، ولا يمكننا أن نسوي بين الخبر المستفيض والمتواتر وخبر الآحاد، وعند تعارض الأخير معهما ـ وكم وقع هذا ـ يرد ولا يعمل به فضلاً عن اعتقاده، وتعارضه مع العقل لا يقلُّ عن تعارضه مع المتواتر؛ فكلاهما يفيد العلم، ثم إن الشرع جاء بالتشديد في الأخبار بما هو دون العقيدة، كتشديده في حرمة الدماء والأعراض، فكيف بأصول الاعتقاد؟!
ثم ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى قد يشعر بتنقُّص مقام الصحبة، وليس كذلك، فما ذكره المصنف ليس فيه طعن في الدين، فهم لم يكذِّب بعضهم بعضاً، وإنما هو تشكيك في الضبط، وتجويز لاحتمال النسيان، وذلك في أمور فرعية اجتهادية، وكتب الأصول طافحة بتوجيه هذا كله عند كلام مصنفيها على خبر الآحاد وحكمه، ولا ننس أن المصنف قيَّد هذا في أصول الاعتقاد، لا ما أُتبع فيها ودوِّن في كتبها إلحاقاً.

الرابع: أن هؤلاء المحدثين يجرِّحون الرواةَ بأقلِّ العلل؛ أنه كان مائلاً[(١)] إلى حبِّ علي رضي الله عنه فكان رافضياً فلا تقبل روايته، وكان مَعْبَد الجُهَني قائلاً بالقدر فلا تقبل روايته، فما كان فيهم عاقل يقول: إنه وصف الله تعالى بما يبطل إلٰهيته وربوبيته فلا تقبل روايته؟! إن هٰذا من العجائب!

الخامس: أن الرواة الذين سمعوا هذه الأخبار من الرسول عليه السلام ما كتبوها عن لفظ الرسول، بل سمعوا شيئاً في مجلس، ثم إنهم روَوا تلك الأشياء بعد عشرين سنة أو أكثر، ومن سمع شيئاً في مجلس مرة واحدة ثم رواه بعد العشرين والثلاثين. . لا يمكنه روايةُ تلك الألفاظ بأعيانها، وهٰذا كالمعلوم بالضرورة، وإذا كان الأمر كذٰلك كان القطع حاصلاً بأن شيئاً من هذه الألفاظ ليس من ألفاظ الرسول ﷺ، بل ليس ذٰلك إلا لفظ الراوي.

وكيف يقطع بأن هٰذا الراوي ما نسيَ شيئاً مما جرى في ذٰلك المجلس؟! فإن من سمع كلاماً في مجلس واحد ثم إنه ما كتبه وكرر عليه كل يوم، بل يذكره بعد عشرين سنة أو ثلاثين. . فالظاهر أنه نسي منه شيئاً كثيراً، أو يشوش عليه نظم الكلام وترتيبه وتركيبه، ومع هٰذا الاحتمال فكيف يمكن التمسُّك به في معرفة ذات الله تعالى وصفاته؟![(٢)]

واعلم أن هٰذا الباب كثير الكلام، إلا أن القدر الذي أوردناه كافٍ في بيان أنه لا يجوز التمسك في أصل الدين بأخبار الآحاد، والله أعلم.

---

(١) في (ب): (فيلاقونهم أنه كان مائلاً)، وفيها وفي (أ): (القليل) بدل (العلل).

(٢) وهذا الظن لم يهمل مطلقاً، ولكنه لكونه ظنّاً لا علماً لم يلتفت إليه في إثبات الأصول، وأنت تعلم أن كثيراً مما دُوِّن في كتب الاعتقاد ليس هو من الأصول الرئيسة التي عليها المعوَّل في تحقيق الإيمان أو نفيه؛ إذ ليس اعتقاد الرجل صفة الوحدانية له سبحانه كاعتقاده بعض المعجزات له ﷺ ثبتت بأخبار الآحاد أو بأخبار ضعيفة، فليس كل ما يدوَّن في كتب الاعتقاد أو يعتقده بعض أهل العلم ويخالف فيه البعض هو من أصول الأصول، ولكن مثل هذا النوع له ضوابطه وأحكامه، وعلى رأسها عدم مخالفته لتلك الأصول العامة، وهذا النوع أشبه بالتعبدات منه بالاعتقادات، قال إمامنا الغزالي في «قانون التأويل» (ص ٦٢٨) ضمن «رسائل الإمام الغزالي»: (والتخمين والظن جهل، وقد رخِّص فيه لضرورة العبادات والأعمال والتعبدات التي تدرك بالاجتهاد، وما لا يرتبط به عمل، إنما هو من قبيل العلوم المجردة والاعتقادات. . فمن أين يتجاسر فيها على الحكم بالظن؟!).

الفصل الثاني والثلاثون
في أن البراهين العقلية إذا صارت
معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها

اعلم: أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلَّةً نقلية يشعر ظاهرُها بخلاف ذٰلك.. فهٰهنا لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

إما أن نصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين، وهو محال.

وإما أن نبطلَهما، فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال.

وإما أن نصدق الظواهرَ النقلية ونكذب الظواهرَ العقلية، وذٰلك باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحَّةَ الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثباتَ الصانع وصفاته، وكيفيةَ دلالة المعجزة على صدق الرسول، وظهور المعجزات على يد محمد عليه السلام، ولو جوزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهماً غيرَ مقبول القول، ولو كان كذٰلك لخرج أن يكون مقبولَ القول في هذه الأصول، وإذا لم نثبت هذه الأصول خرجت الدلائلُ النقلية عن كونها مفيدة، فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وإنه باطل.

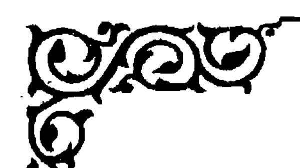
ولما بطلت الأقسام الثلاثة لم يبقَ إلا أن نقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة، ونقطع بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال: إنها غير صحيحة، أو إن كانت صحيحة إلا أن المراد منها غيرُ ظواهرها، ثم إن جوزنا التأويل اشتغلنا على سبيل التبرُّعِ بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم يُجوزوا التأويل[1] فوضنا العلم بها إلى الله تعالى.

فهٰذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات، والله أعلم[2].

---

(١) في (ط): (لم يجز).

(٢) لذلك جزم إمامنا الغزالي في غير موطن من كتبه باستحالة تعارض النقل الصحيح الصريح سنداً ومتناً مع العقل؛ إذ العلم لا يعارض العلم، قال مثلاً في «قانون التأويل» (ص ٦٢٦) ضمن «رسائل الإمام الغزالي»: (الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول، الجاعلة كل واحد منهما أصلاً مهماً، المنكرة لتعارض العقل والشرع وكونه حقاً، ومن كذب العقل فقد كذب الشرع؛ إذ بالعقل عرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبي...).




القسم الثالث

من هٰذا الكتاب

في تقرير مذهب السلف

وفيه فصول:



الفصل الأول
في أنه هل يجوز أن يحصل
في كتاب الله تعالى ما لا سبيل لنا إلى العلم به

اعلم: أن كثيراً من الفقهاء والمحدثين والصوفية يجوِّزون ذلك، والمتكلمون ينكرونه، واحتجوا بالآيات والأخبار والمعقول:

أما الآيات فكثيرة:

أحدها: قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: ٢٤]، أمر الناس بالتدبُّر في القرآن، ولو كان القرآن غير مفهوم فكيف يأمرنا بالتدبر فيه؟!

الثاني: قوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، فكيف يأمرنا بالتدبُّر فيه لمعرفة نفي التناقض والاختلاف مع أنه غير مفهوم للخلق؟!

والثالث: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٢-١٩٥]، ولو لم يكن مفهوماً فكيف يمكن أن يكون الرسول عليه السلام منذراً به، وأيضاً قوله: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥] يدلُّ على أنه نازل بلغة العرب، وإذا كان كذلك وجب أن يكون معلوماً.

والرابع: قوله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، والاستنباط منه لا يمكن إلا بعد الإحاطة بمعناه.

والخامس: قوله تعالى: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وقوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

والسادس: قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]، وما لا يكون معلوماً لا يكون هدىً.

والسابع: قوله تعالى: ﴿حِكْمَةٌۢ بَٰلِغَةٌ﴾ [القمر: ٥]، وقوله: ﴿وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٥٧]، وكل هذه الصفات لا تحصل في غير المعلوم.

والثامن: قوله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾ [المائدة: ١٥]، ولا يكون مبيناً إلا ويكون معلوماً.

والتاسع: قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ﴾ [العنكبوت: ٥١]، فكيف يكون الكتاب كافياً وكيف يكون ذكرى مع أنه غير مفهوم؟!

والعاشر: قوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَلَٰغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا۟ بِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٥٢]، فكيف يكون بلاغاً، وكيف يقع الإنذار به وهو غير معلوم؟! وقال في آخر الآية: ﴿وَلِيَذَّكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [إبراهيم: ٥٢]، وإنما يكون كذلك لو كان معلوماً.

والحادي عشر: قوله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١٧٤]، فكيف يكون برهاناً ونوراً مبيناً مع أنه غير معلوم؟!

والثاني عشر: قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ [طه: ١٢٣-١٢٤]، وكيف يمكن اتباعه تارةً والإعراض عنه أخرى مع أنه غير معلوم؟!

والثالث عشر: قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، فكيف يكون هادياً مع أنه غير معلوم للبشر؟!

والرابع عشر: قوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ﴾ [البقرة: ٢٨٥] إلى قوله ﴿وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٥]، والطاعة لا تمكن إلا بعد العلم، فوجب كون القرآن مفهوماً.

• **وأما الأخبار**: فقوله عليه السلام: «إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله وعترتي»[1]، وكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم؟!

وعن علي رضي الله عنه عن النبي عليه السلام أنه قال: «عليكم بكتاب الله، فيه نبأُ ما قبلكم، وخبرُ ما بعدكم، وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضلَّهُ الله، هو حبلُ الله المتين، والذكر الحكيم،

(١) رواه مسلم (٢٤٠٨)، والترمذي (٣٧٨٦) واللفظ له.

والصراط المستقيم، هو الذي لا تزيغ به الأهواءُ، ولا يشبعُ منه العلماء، ولا يخلَقُ عن كثرة الردِّ، ولا تنقضي عجائبه، من قال به صدق، ومن حكم به عدل، ومن خاصم به فلَج، ومن دعا إليه هدى إلى صراط مستقيم»(١).

• **وأما المعقول** فمن وجوه:

الأول: أنه لو ورد في القرآن شيء لا سبيلَ لنا إلى العلم به لكانت المخاطبة به تجري مجرى مخاطبة العربي بالزنجية، وهو غير جائز.

الثاني: المقصود من الكلام الإفهامُ، فلو لم يكن مفهوماً لكان عبثاً.

الثالث: أن التحدي وقع بالقرآن، وما لم يكن معلوماً لم يجز التحدي به.

فهٰذا مجموع كلام المتكلمين.

احتج مخالفوهم بالآية والخبر والمعقول.

• **أما الآية** فمن وجهين:

الأول: قوله في صفة المتشابهات: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] والوقوف هٰهنا لازم، وسيأتي دليله(٢).

الثاني: الحروف المقطعة المذكورة في أوائل السور.

وأما الخبر: فقوله عليه السلام: «إن من العلم كهيئة المكنون، لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به أنكره أهل الغرة بالله»(٣).

• **وأما المعقول**: فهو أن الأفعال التي كُلِّفنا بها قسمان:

منها ما نعرف وجه الحكمة فيه على الجملة بعقولنا؛ كالصلاة والزكاة والصوم، فإن الصلاة تواضع وتضرع للخالق، والزكاة إحسان إلى المحتاجين، والصوم قهر النفس.

---

(١) رواه الترمذي (٢٩٠٦).

(٢) انظر (ص ٢٢٩).

(٣) قال الحافظ العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء» (١/ ٢٠): (رواه أبو عبد الرحمن السلمي في «الأربعين» له في التصوف، من حديث أبي هريرة بإسناد ضعيف)، وهو عند الديلمي في «مسند الفردوس» (٨٠٢).

ومنها ما لا نعرف وجه الحكمة فيه؛ كأفعال الحج، فإنا لا نعرف وجه الحكمة في رمي الجمرات، والسعي بين الصفا والمروة.

ثم اتفق المحققون على أنه كما يحسن من الحكيم تعالى أن يأمر عباده بالنوع الأول. . فكذا يحسن بالنوع الثاني؛ لأن الطاعة من النوع الأول لا تدلُّ على كمال الانقياد؛ لاحتمال أن المأمور إنما أتى به لما عرفه بعقله من وجه المصلحة فيه، أما الطاعة في النوع الثاني فإنها تدلُّ على كمال الانقياد ونهاية التسليم؛ لأنه لما لم يعرف فيه وجه المصلحة ألبتة لم يكن إتيانه به إلا لمحض الانقياد والتسليم، فإذا كان الأمر كذٰلك في الأفعال فلِمَ لا يجوز الأمر كذٰلك في الأقوال، وهو أن الذي أنزله الله علينا وأمرنا بتعظيمه وقرآنه ينقسم إلى قسمين: منه ما نعرف معناه ونحيط بفحواه، ومنه ما لا نعرف معناه ألبتة، ويكون المقصود من إنزاله والتكليف بقراءته وتعظيمه ظهور كمال العبودية والانقياد لأوامر الله تعالى.

بل هٰهنا فائدة أخرى، وهي أن الإنسان إذا وقف على المعنى وأحاط به سقط وقعه عن القلب، وإذا لم يقف على المقصود مع جزمه بأن المتكلم بذٰلك الكلام أحكم الحاكمين فإنه يبقى قلبه ملتفتاً إليه أبداً، ومتفكراً فيه أبداً، ولباب التكليف اشتغالُ السرِّ بذكر الله تعالى والتفكير في كلامه، فلا يبعد أن يقال: إن في بقاء العبد ملتفتَ الذهن مشتغلَ الخاطر بذٰلك أبداً مصلحةً عظيمةً له، فيتعبد الله تعالى بذٰلك تحصيلاً لهذه المصلحة.

فهٰذا ما عندي من كلام الفريقين في هٰذا الباب، وبالله التوفيق.




الفصل الثاني
في وصف القرآن بأنه محكم ومتشابه

اعلم: أن كتاب الله تعالى دلَّ على أنه بكليته محكمٌ، ودلَّ على أنه بكليته متشابهٌ، ودلَّ على أن بعضه محكمٌ وبعضه متشابهٌ.

أما الذي يدلُّ على أنه بكليته محكم قولُهُ تعالى: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هُود: ١]، ﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡحَكِيمِ﴾ [يُونس: ١]، فذكر في هاتين الآيتين أن جميعه محكم، والمراد من الحكم بهٰذا المعنى كونه حقاً في ألفاظه، حقاً في معانيه، وكلُّ كلام سوى القرآن فالقرآن أفضل منه في لفظه ومعناه، وإن أحداً من الخلق لا يقدر على الإتيان بكلام يساوي القرآن في لفظه وفي معناه، والعرب تقول في البناء الوثيق والعقد الوثيق الذي لا يمكن حلُّه: إنه محكم، فهٰذا معنى وصف كلِّ القرآن بأنه محكم.

وأما الذي يدلُّ على أنه بكليته متشابه فهو قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا﴾ [الزُّمَر: ٢٣] والمعنى أنه يشبه بعضه بعضاً في الحسن والفصاحة، ويصدِّق بعضه بعضاً، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾ [النِّسَاء: ٨٢]؛ أي: لكان بعضه وارداً على نقيض الآخر، ولتفاوتَ نسقُ الكلام في الجزالة والفصاحة.

وأما الذي يدل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه فهو قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ﴾ [آل عِمرَان: ٧]، ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة، ثم ممن يفسِّرها في عرْفِ الشريعة.

أما **المحكم** فالعرب تقول: حكمت وأحكمت وحكَّمت بمعنى رددت ومنعت، والحاكم يمنع الظالم عن الظلم، وحَكَمَةُ اللجام هي التي تمنع الفرس عن الاضطراب، وفي حديث النخعي: حكِّم اليتيم كما تحكم ولدك؛ أي: امنعه من الفساد، وقول جرير: [من الكامل]

.... أَحْكِمُوا سُفَهاءَكُم[1] ....

---

(١) قطعة من صدر بيت له، وهو:

أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم إني أخاف عليكم أن أغضبا

أي: امنعوهم، وبناء محكم؛ أي: وثيق يمنع من تعرض له، وسمِّيت الحكمة حكمة لأنها تمنع الموصوف بها عمَّا لا ينبغي.

وأما **المتشابه** فهو أن يكون أحد الشيئين مشابهاً للآخر بحيث يعجز الذهن عن التميز، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا﴾ [البَقَرَة: ٧٠]، وقال في صفة ثمار الجنة: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾ [البَقَرَة: ٢٥]؛ أي: متفق النظر مختلف الطعم، وقال: ﴿تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [البَقَرَة: ١١٨] ومنه اشتبه الأمران[١]؛ إذا لم يفرَّقْ بينهما، ويقال لأصحاب المخاريق: أصحاب الشبهات، وقال عليه السلام: «الحلال بَيِّنٌ والحرام بيِّنٌ، وبينهما أمورٌ متشابهات»، وفي رواية أخرى: «مشتبهات»[٢].

فهٰذا تحقيق الكلام في المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة.

وأما في عرف العلماء: فاعلم أن الناس قد أكثروا في تفسير المحكم والمتشابه، وكتبُ مَنْ تقدَّمنا مشتملة عليها، والذي عندي فيه: هو أن اللفظ الذي جعل موضوعاً لمعنىً: فإما أن يكون محتملاً لغير ذٰلك المعنى أو لا يكون، فإن كان موضوعاً لمعنىً ولم يكن محتملاً لغيره فهو **النصُّ**، وإن كان محتملاً لغير ذٰلك المعنى: فإما أن يكون احتماله لأحدهما راجحاً على الآخر وإما ألا يكون، بل يكون احتماله لهما على السوية، فإن كان احتماله لأحدهما راجحاً على احتماله للآخر كان ذٰلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح **ظاهراً**، وبالنسبة إلى المرجوح **مؤولاً**، وأما إن كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة إليهما معاً **مشتركاً**، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين **مجملاً**.

فخرج من هٰذا التقسيم أن اللفظ إما أن يكون نصاً أو ظاهراً، أو مجملاً أو مؤولاً، **والنص والظاهر** يشتركان في حصول الترجيح إلا أن النص راجحٌ مانع من النقيض، والظاهر راجحٌ غير مانع من النقيض، فالنص والظاهر يشتركان في حصول الترجيح، فهٰذا القدر هو المسمى **بالمحكم**.

---

(١) في (أ) و(ب): (الأمر).

(٢) رواه البخاري (٥٢، ٢٠٥١)، ومسلم (١٥٩٩).

وأما **المجمل والمؤول** فهما يشتركان في أن دلالة اللفظ غيرُ راجحة، إلا أن المجمل لا رجحانَ فيه بالنسبة إلى كل واحد من الطرفين، والمؤول فيه رجحان بالنسبة إلى الطرف الآخر، والقدر **المشترك** وهو عدم الرجحان بالنسبة إليه هو المسمى **بالمتشابه؛** لأن عدم الفهم حاصل فيه.

ثم اعلم أن اللفظ إذا كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية فهٰهنا يتوقف الذهن؛ مثل القرء بالنسبة إلى الحيض والطهر، إنما الصعب المشكل أن يكون اللفظ بأصل وضعه راجحاً في أحد المفهومين ومرجوحاً في الآخر، ثم إن الراجحَ يكون باطلاً والمرجوح يكون حقاً.

مثاله: من القرآن: قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا﴾ [الإسراء: ١٦]، فظاهر هٰذا الكلام أنهم يؤمرون بأن يفسقوا ومحكمه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [الأعراف: ٢٨][1]، وكذٰلك قوله تعالى: ﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧]، ومحكمه قولُهُ تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤]، وقوله: ﴿لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ [طه: ٥٢]، فهٰذا تلخيص الكلام في تفسير المحكم والمتشابه.

(١) في (ط) زيادة: (رداً على الكفار فيما حكى عنهم: ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾ [الأعراف: ٢٨]).

الفصل الثالث
في الطريق الذي يعرف كون الآية محكمة أو متشابهة

اعلم: أن هٰذا موضع عظيم، وذٰلك لأن كلَّ واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآياتِ الموافقة لمذهبه محكمة، والآياتِ الموافقة لمذهب الخصم متشابهةٌ، فالمعتزليُّ يقول: إن قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] محكم، وقوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠] متشابهة، والسنيُّ يقلب القضية في هٰذا الباب، والأمثلة كثيرة، فلا بد هٰهنا من قانون أصلي يُرجع إليه في هٰذا الباب، فنقول:

إذا كان لفظ الآية أو الخبر ظاهراً في معنىً فإنما يجوز لنا ترك ذٰلك الظاهر لدليل منفصل، وإلا لخرج الكلام عن أن يكون مفيداً، ولخرج القرآن عن أن يكون حجةً، ثم ذٰلك الدليل المنفصل إما أن يكون لفظياً أو عقلياً.

أما القسم الأول فنقول: هٰذا إنما يتم إذا حصل من ذينك الدليلين اللفظيين تعارضٌ، وإذا وقع التعارض بينهما فليس ترك أحد الظاهرين لإبقاء الآخرَ أولى من العكس، اللهم إلا أن يقال: أحدُ الدليلين قاطع والآخر ظاهر، فالقاطع راجحٌ على الظاهر، أو يقال: كلٌّ واحد منهما وإن كان ظاهراً إلا أن أحدهما أقوى.

إلا أنا نقول: أما الأول فباطل؛ لأن الدلائل اللفظية لا تكون قطعيةً؛ لأنها موقوفة على نقل اللغات، ونقل وجوه النحو والتصريف، وعلى عدم الاشتراك والمجاز، والتخصيص والإضمار، وعلى عدم المعارض النقلي والعقلي، وكل واحد من هذه المقامات مظنون، والوقوفُ على المظنون مظنون، فثبت أن شيئاً من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعياً.

وأما الثاني وهو أن يقال: أحد الظاهرين أقوى من الآخر، إلا أن على هٰذا التقدير يصير ترك أحد الظاهرين لتقرير الظاهر الثاني مقاماً ظنياً، والظنون لا يجوز التعويل عليها في المسائل العقلية القطعية، فثبت بما ذكرنا أن صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوزُ إلا عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال ممتنعٌ، فإذا حصل

هٰذا المعنى فعند ذٰلك يجب على المكلَّف أن يقطع بأن مراد الله تعالى من هٰذا اللفظ ليس ما أشعر به ظاهرُهُ، ثم عند هٰذا المقام من جوَّزَ التأويل عدل إليه، ومن لم يجوزه فوَّضَ علمَهُ إلى الله تعالى، وبالله التوفيق.





الفصل الرابع
في تقرير مذهب السلف

حاصلُ هٰذا المذهب أن هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غيرُ ظواهرها، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى، ولا يجوز الخوض في تفسيرها.

وقال جمهور المتكلمين: بل يجب الخوض في تأويل تلك المتشابهات.

واحتج السلفُ على صحة مذهبهم بوجوه:

• **الأول**: التمسُّك بوجوب الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: ٧]، والذي يدلُّ على أن الوقف واجب وجوه:

الأول: أن ما قبل هذه الآية يدلُّ على أن طلب المتشابه مذموم، حيث قال: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [آل عِمرَان: ٧]، ولو كان طلب المتشابه جائزاً لما ذمَّ الله تعالى على ذٰلك.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون المراد منه طلب وقت قيام الساعة؛ كما في قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى﴾ [الأعرَاف: ١٨٧]، ويحتمل أن يكون المراد منه أيضاً طلب العلم بمقادير الثواب والعقاب، وطلب الأوقات التي يظهر فيها الفتح والنصرة، كما قالوا: ﴿لَّوْ مَا تَأْتِينَا بِٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾ [الحجر: ٧]؟

قلنا: إنه تعالى لما قسم الكتاب إلى قسمين؛ محكم ومتشابه، ودلَّ العقل على صحة هذه القسمة من حيث إن حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم، وحمله على معناه الذي ليس براجح هو المتشابه، ثم إنه تعالى ذمَّ طريقة من طلب تأويل المتشابه.. كان تخصيص ذٰلك ببعض المتشابهات دون البعض تركاً للظاهر.

الثاني: أن الله تعالى مدح الراسخين في العلم بأنهم يقولون: آمنا، وقال في أول سورة البقرة: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ [البَقَرَة: ٢٦]، فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذٰلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الإيمان به

مزيدُ مدح؛ لأن كل من عرف شيئاً على سبيل التفصيل آمن به، أما الراسخون في العلم هم الذين علموا أن القرآن كلامُ الله، وعلموا أنه لا يتكلم بالباطل ولا بالعبث، فإذا سمعوا آية ودلَّت القواطع على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مرادَ الله تعالى منه، فيكون المراد غيرَ ذلك الظاهر، ثم فوَّضوا تعيين ذلك المراد إلى علمه، وقطعوا بأن ذلك المعنى أي معنىً كان فهو الحق والصواب، فهؤلاء هم الراسخون في العلم، حيث لم يزعزعهم أمثالُ هذه الشبهات عن الإيمان والجزم بصحة القرآن.

الثالث: أنه لو كان قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عِمرَان: ٧] معطوفاً على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: ٧] لصار قوله: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عِمرَان: ٧]، ابتداء وأنه بعيد عن الفصاحة؛ لأنه كان الأولى أن يقال: وهم يقولون آمنا به، أو يقال: ويقولون آمنا به.

فإن قيل: في تصحيحه وجهان:

الأول: أن يكون التقدير: وهؤلاء العالمون بالتأويل يقولون آمنا به.

والثاني: أن يكون (يقولون) حالاً من الراسخين.

قيل: أما الأول فمدفوع؛ لأن تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه إلى الإضمار أولى من تفسيره بما يحتاج معه إلى الإضمار.

والثاني: ضعيفٌ أيضاً؛ لأن ذا الحال هو الذي تقدم ذكره، وهٰهنا قد تقدم ذكر الله تعالى وذكر الراسخين في العلم، فوجب أن يكون قوله: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا﴾ [آل عِمرَان: ٧] حالاً من الراسخين، لا من الله تعالى، فيكون ذلك تركاً للظاهر من حيث إن الظاهر يقتضي أن يكون ذلك حالاً عن كلِّ مَنْ تقدَّم ذكره، فثبت أن القول بجواز التأويل يحوج إلى الإضمار في هذه الآية، والقول بعدم جوازه لا يحوج إليه، فكان أولى.

الرابع: قوله تعالى: ﴿كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ [آل عِمرَان: ٧] يعني أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله؛ إذ لو كانوا عالمين بالتفصيل في الكلِّ لم يبقَ لهٰذا الكلام فائدة.

فهٰذا جملة وجوه الاستدلال بهذه الآية في نصرة مذهب السلف.

فإن قيل: إن هٰذا الاستدلال إنما يتم بإقامة الدليل على أن الوقفَ عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: ٧] واجبٌ، والعطفَ غيرُ جائز، إلا أن هٰذا العطف قراءةٌ مشهورة منقولة بالنقل المتواتر، فإقامة الدليل على فساده طعن في النقل المتواتر، وذٰلك لا يجوز.

قلنا: نحن لا نجعل هذه المسألة قطعية، بل ظنية احتمالية، وعلى هٰذا التقدير يزول السؤال، والله أعلم.

● **الحجة الثانية على صحة مذهب السلف**: التمسُّك بإجماع الصحابة رضي الله عنهم، وتقريره: أن هذه المتشابهات في القرآن والأخبار كثيرة، والدواعي إلى البحث عنها والوقوف على حقائقها متوفرة، فلو كان البحث عن تأويلها على سبيل التفصيل جائزاً لكان أولى الخلق بذٰلك الصحابة والتابعون، ولو فعلوا ذٰلك لاشتهر ولنقل بالتواتر، وحيث لم ينقل عن أحد من الصحابة والتابعين الخوضُ فيها علمنا أن الخوض فيها غير جائز.

● **الحجة الثالثة**: أنا قد ذكرنا أن اللفظ المتشابه قسمان؛ المجمل والمؤول.

أما المجمل: فهو اللفظ الذي يحتمل معنيين فصاعداً احتمالاً على السوية، فنقول: إنه إما أن يكون محتملاً لمعنيين فقط أو لمعانٍ أكثر من اثنين، فإن كان محتملاً لمعنيين فقط ثم دلَّ الدليل على عدم أحدهما فحينئذٍ يتعين أن المراد هو الثاني، مثل أن الفوق إما أن يراد به الفوق في الجهة أو في الرتبة، ولما بطل حمله على الجهة تعينت الرتبة، أما إذا كان اللفظ محتملاً لمفهومات ثلاثة لم يلزم من بطلان واحد منها تعين الثاني أو الثالث بعينه، ولا يمكن أيضاً حمل اللفظ عليهما معاً؛ لما ثبت أن لفظ المشترك لا يجوز استعماله في مفهوميه معاً.

وأما المؤول: فنقول اللفظ إذا كان له حقيقة واحدة ثم دلَّ الدليل على أنها غير مرادة وجب حمل اللفظ على مجاز، ثم ذٰلك المجاز إن كان واحداً تعيَّنَ صرف اللفظ إليه صوناً له عن التعطيل، وإن لم يكن متعيناً بقي اللفظ متردداً في تلك المجازات، وحينئذٍ فذٰلك الكلام الذي ذكرناه في المجمل عائد هٰهنا بعينه.

فثبت بما ذكرنا أن تأويل المتشابه قد يكون معلوماً وقد يكون مظنوناً، والقول بالظن غير جائز على ما سبق تقريره في باب أن التمسك بخبر الواحد في معرفة الله تعالى غير جائز[١].

فهذه جملة الكلام في تقرير مذهب السلف.

وأما المتكلمون القائلون بالتأويلات المفصلة: فحجَّتُهم ما تقدم أن القرآن يجب أن يكون مفهوماً[٢]، ولا سبيل إليه في الآيات المتشابهات إلا بذكر التأويلات، فكان المصير إليه واجباً، والله أعلم.

(١) تقدم (ص ٢٢٠).
(٢) تقدم (ص ٢١٧).

الفصل الخامس
في تفاريع مذهب السلف

وهي أربع:

الأول: أنه لا يجوز تبديل لفظ من الألفاظ المتشابهة بلفظ آخر غير متشابه، سواء كان بالعربية أو بالفارسية، وذٰلك لأن الألفاظ المتشابهة قد يكون بعضها أكثر إيهاماً للباطل من البعض، والزيادة في الإيهام من غير حاجة إليه لا تجوز، بلى قد لا تكون زيادة الإيهام حاصلة، إلا أن التمييز بين هٰذا القسم والقسم الأول فيه عسرٌ، فالاحتياط الامتناعُ من الكل، ألا ترى أن الشرع أوجب العدَّة على الموطوءة لبراءة الرحم احتياطاً لحكم النسب، ثم قالوا: تجب العدة على العقيم والآيسة وعند العزل، لأن بواطن الأرحام لا يعلمها إلا علَّام الغيوب، فإيجاب العدة أهونُ من ركوب الخطر، إلا أن الخطر في معرفة ذات الله تعالى وصفاته أعظم من الخطر في العدة، فإذا راعينا الاحتياط فلأن نراعيه هٰهنا كان أولى.

الفرع الثاني: أنه يجب الاحتراز عن التصريف، فإذا ورد قولنا: (استوى) فلا ينبغي أن نقول: إنه مستوٍ؛ لما ثبت في علم البيان أن اسم الفاعل يدلُّ على كون المشتق منه متمكناً ثابتاً مستقراً، أما لفظ الفعل فدلالته على هٰذا المعنى ضعيفة، والذي يؤكده أنه ورد في القرآن أنه تعالى علَّم العباد فقال: ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ ۝ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [الرحمٰن: ١-٢]، ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ [النساء: ١١٣]، ﴿وَعَلَّمْنَـٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: ٦٥]، ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، ثم أجمعنا على أنه لا يجوز أن يقال لله تعالى: يا معلِّم، فكذا هٰهنا.

الفرع الثالث: أنه لا يجوز جمع الألفاظ المتشابهة، وذٰلك لأن التلفُّظ باللفظة الواحدة أو باللفظتين قد يحمل على التكلم بالمجاز، فأما التكثير منها فقد يبعد حمله على التكلم بالمجاز؛ لأن الاستقراء دلَّ على أن الغالب على الكلام التكلم بالحقيقة، فإذا جمعنا الألفاظ المتشابهة ورويناها دفعةً واحدة أوهمت كثرتُها أن المراد منها ظواهرُها، فكان ذٰلك الجمع سبباً لإيهام زيادة الباطل، وأنه لا يجوز، والله أعلم.

الفرع الرابع: أنه كما لا يجوز الجمع بين متفرقه فكذلك لا يجوز الفرق بين مجتمعه[(١)]، فقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨] لا يدلُّ على جواز أن يقال: إنه تعالى فوق مطلقاً؛ لأنه تعالى لما ذكر القاهر قبلَهُ ظهرَ أن المراد بهذه الفوقيةِ الفوقيةُ بمعنى القهر، لا بمعنى الجهة، بل لا يجوز أن يقال: وهو القاهر فوق غيره، بل ينبغي أن يقال: فوق عباده؛ لأن ذكر العبودية عند وصف الله تعالى بالفوقية يدلُّ على أن المراد من تلك الفوقيةِ فوقيةُ السيادة والإلٰهية.

واعلم أن الله تعالى لم يذكر لفظة من المتشابهات إلا وقرن بها قرينةً تدلُّ على زوال الوهم الباطل.

مثاله: أنه تعالى لمَّا قال: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥] ذكر بعده: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ﴾ [النور: ٣٥]، فأضاف النور إلى نفسه، ولو كان هو تعالى نفس النور لما أضافه إلى نفسه؛ لأن إضافة الشيء إلى نفسه ممتنعة.

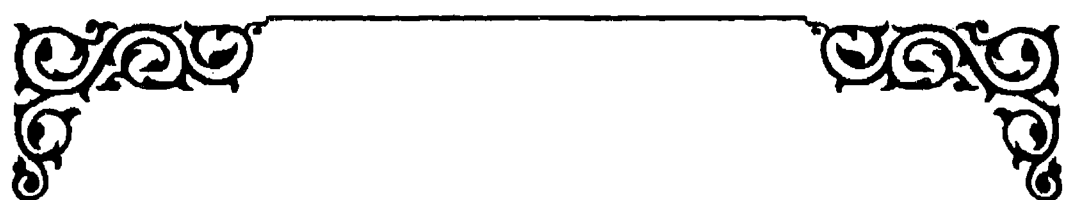
ولما قال تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] ذكر قبله: ﴿تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلْعُلَى﴾ [طه: ٤] وبعده قوله: ﴿لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ ٱلثَّرَىٰ﴾ [طه: ٦]، وقد ذكرنا أن هاتين الآيتين تدلان على أن كلَّ ما كان مختصاً بجهة فوق فإنه مخلوق محدث[(٢)].

فثبت بما ذكرنا أن الطريق في هذه المتشابهات الجمودُ على تلك الألفاظ، وعدمُ التصرُّف فيها بوجه من الوجوه، والله أعلم[(٣)].

---

(١) وضبط في (أ): (متفرقةٍ، مجتمعةٍ) وصفاً للآيات.
(٢) تقدم (ص ٦٨).
(٣) وزيادة التفصيل في هذا الفصل تنظر في «إلجام العوام» للإمام الغزالي رحمه الله تعالى.



القسم الرابع

من هٰذا الكتاب

في بقية الكلام في هٰذا الباب

وفيه ثلاثة فصول:



الفصل الأول
في حكم ذكر هذه المتشابهات

اعلم: أن ذكر هذه المتشابهات صار شبهةً عظيمة للخلق في الإلٰهيات وفي النبوات وفي الشرائع.

أما في الإلٰهيات: فلأن المصدِّقين بالقرآن اعتقدوا في الله اعتقاداتٍ باطلةً، فصاروا جاهلين بالله تعالى، واصفين له سبحانه بما ينافي الإلٰهية والقدم[1].

وأما في النبوات: فلأن العارفين بوجوب تنزيه الله عن هذه الصفات جعلوا هٰذا طعناً في نبوة محمد عليه السلام، وقالوا: لو كان رسولاً حقّاً من عند الله تعالى لكان أقل المراتب أن يكون عارفاً بربه، فحيث لم يعرف ربَّه بل وصفه بصفات المحدثات امتنعَ كونه رسولاً حقّاً.

وأما في الشرائع: فلأن فيهم من توسَّل بذٰلك إلى الطعن في القرآن، وقالوا: إن القرآن قد غيِّرَ وبدِّل، والقرآن الذي أنزله الله تعالى على محمد عليه السلام كان خالياً من هذه المتشابهات، واحتجوا عليه بأن هٰذا القرآن مملوء من وصف القرآن بكونه هدىً وبياناً وحكمة وشفاء ونوراً، ومن المعلوم بالضرورة أن هذه الآيات المتشابهةَ سبب عظيم لضلال الخلق ولوقوعهم في التشبيه والتجسيم، فإما أن تكون الآيات الدالَّةُ على كون القرآن نوراً أو شفاءً كاذبةً، وإما أن تكون الآيات الدالَّةُ على التجسيم والتشبيه باطلةً كاذبة، وعلى التقديرين فالطعن في القرآن لازم.

وأيضاً فهبْ أنا نحمل هذه الآيات المتشابهة على التكلم بالمجاز، ولكن من تكلَّم بمجاز موهم لقول باطل واعتقاد فاسد فإنه يجب أن يتكلَّم بذٰلك الحق على وجه التصريح به؛ ليصير ذٰلك سبباً لزوال تلك الأوهام الباطلة، ولم يوجد في القرآن ألفاظ دالَّةٌ على التنزيه والتوحيد على سبيل التصريح، فإن قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]

---

(١) وبهذا فاتتهم معرفة الله سبحانه التي هي سبيل سعادتهم، والتي طولبوا بها بقوله عز شأنه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] لا يدلُّ على التنزيه إلا دلالة بعيدة ضعيفة، وكل ذٰلك يوجب الطعن في القرآن.

فهٰذا حكاية هذه الشبهة في هٰذا الباب.

واعلم أن العلماء المحققين ذكروا أنواعاً من الفوائد في إنزال المتشابهات:

فالأول: أنه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول إلى الحقِّ أصعب وأشق، وزيادةُ المشقة توجب مزيد الثواب، قال الله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [آل عِمرَان: ١٤٢].

والثاني: لو كان القرآن كله محكماً لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد، فكان على هٰذا التقدير تصريحُهُ مبطلاً لكل ما سوى ذٰلك المذهب، وذٰلك مما ينفر أرباب سائر المذهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به، أما لما كان مشتملاً على المحكم والمتشابه فحينئذٍ يطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يقوي مذهبه ويؤيد مقالته، فحينئذٍ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ويجتهدُ في التأمُّل كل صاحب مذهب، وإذا بالغوا في ذٰلك التأمل صارت المحكمات مفسرةً للمتشابهات، فبهٰذا الطريق يتخلَّص المبطِل عن باطله، ويصل إلى الحق.

والثالث: أن القرآن إذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدلائل العقل، والاستكثارِ من سائر العلوم اليقينية، وحينئذٍ يتخلص عن ظلمة التقليد، ويصل إلى ضياء الاستدلال والحجة، أما لو كان كلُّهُ محكماً لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية، فحينئذٍ يبقى في الجهل والتقليد.

الرابع: أن القرآن لما كان مشتملاً على المحكم والمتشابه افتقر إلى تعلُّم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض، وافتقر في تعلم ذٰلك إلى تحصيل علوم كثيرة؛ من علم اللغة، والنحو، وعلم أصول الفقه، ومعرفة طرق الترجيحات، ولو لم يكن القرآن مشتملاً على هذه المتشابهات لم يفتقر إلى شيء من ذٰلك، فكان في إيراد المتشابهات هذه الفوائد.

الخامس: ـ وهو السبب الأقوى ـ: أن القرآن مشتمل على دعوة الخواص والعوام، وطباع العوام تنبو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق العقلية المحضة، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا متحيِّز ولا مشار إليه.. ظنَّ أن هٰذا عدم، فوقع في التعطيل، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما تخيلوه وتوهَّموه، ويكون ذٰلك مخلوطاً بما يدلُّ على الحقِّ الصريح، فالقسم الأول وهو الذي يخاطبون به في أول الأمر يكون من باب المتشابهات، والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الأمر هو من المحكمات.

فهٰذا ما حضرنا في هٰذا الباب، والله أعلم.




الفصل الثاني
في أن المجسم هل يوصف بأنه مشبه

قالت المجسمة[١]: إنا وإن قلنا: إنه تعالى جسم مختص بالجهة والحيز إلا أنا نعتقدُ أنه بخلاف سائر الأجسام في ذاته وحقيقته، وذلك يمنع من القول بالتشبيه، فإن إثبات المساواة في بعض الأمور لا توجب إثبات التشبيه، ويدلُّ عليه أنه تعالى صرح في كتابه بالمساواة في الصفات الكثيرة ولم يقلْ أحد بأن ذلك يوجب التشبيه:

فالأول: قال في صفة نفسه: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]، وقال في صفة الإنسان: ﴿فَجَعَلۡنَٰهُ سَمِيعَۢا بَصِيرًا﴾ [الإنسان: ٢].

الثاني: قال: ﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧]، وقال في الإنسان: ﴿تَرَىٰٓ أَعۡيُنَهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ﴾ [المائدة: ٨٣].

الثالث: قال: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وفي الإنسان: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتۡ يَدَاكَ﴾ [الحج: ١٠]، وقال في نفسه: ﴿مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ أَنۡعَٰمًا﴾ [يس: ٧١]، وفي الإنسان: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ [الفتح: ١٠].

الرابع: قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وفي حق الإنسان: ﴿لِتَسۡتَوُۥاْ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾ [الزخرف: ١٣].

الخامس: قال: ﴿ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡجَبَّارُ﴾ [الحشر: ٢٣]، ووصف الخلق بذلك فقال إخوة يوسف: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡعَزِيزُ﴾ [يوسف: ٧٨]، وقال: ﴿كَذَٰلِكَ يَطۡبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلۡبِ مُتَكَبِّرٖ جَبَّارٖ﴾ [غافر: ٣٥]. ﴿إِنَّ لَهُۥٓ أَبٗا شَيۡخٗا كَبِيرٗا﴾ [يوسف: ٧٨]، وقالوا أيضاً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهۡلَنَا ٱلضُّرُّ﴾ [يوسف: ٨٨].

السادس: سمى نفسه بالملك، وغيره به فقال: ﴿وَقَالَ ٱلۡمَلِكُ ٱئۡتُونِي بِهِۦۖ﴾ [يوسف: ٥٠].

السابع: وصف نفسه بالعظيم، ثم وصف العرش فقال: ﴿رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩].

---

(١) تقدم نقل قولهم والتعليق عليه (ص ١١٣).

الثامن: حفيظ عليم، ثم وصف يوسف نفسه بهما، قال: ﴿ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يُوسُف: ٥٥]، وقال ﴿وَبَشَّرُوهُ بِغُلَـٰمٍ عَلِيمٍ﴾ [الذَّاريَات: ٢٨]، وقال في آية أخرى: ﴿بِغُلَـٰمٍ حَلِيمٍ﴾ [الصَّافات: ١٠١].

التاسع: سمَّى تحيتنا سلاماً فقال: ﴿تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَـٰمٌ﴾ [إبراهيم: ٢٣]، وسمَّى نفسه سلاماً، وكان يقول عليه السلام بعد فراغه من الصلاة: «اللهم؛ أنت السلام ومنك السلام، تباركت يا ذا الجلال والإكرام»[١].

العاشر: المؤمن، قال تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾ [الحُجرَات: ٩]، ووصف نفسه به فقال: ﴿ٱلسَّلَـٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ﴾ [الحَشر: ٢٣].

الحادي عشر: الحكيم، قال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْحُكْمُ﴾ [الأنعَام: ٦٢]، ثم وصفنا به فقال: ﴿فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ [النِّسَاء: ٣٥].

الثاني عشر: الراحم الرحيم، وهو ظاهر.

الثالث عشر: الشكور، قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ﴾ [فَاطِر: ٣٤][٢].

الرابع عشر: العلي[٣]، والإنسان قد يسمى بذلك، منهم علي بن أبي طالب.

الخامس عشر: الكبير، قال تعالى: ﴿ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ﴾ [الحَجّ: ٦٢]، وقال: ﴿إِنَّ لَهُۥٓ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا﴾ [يُوسُف: ٧٨]، وقال حكاية عن المرأتين ﴿وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ﴾ [القَصَص: ٢٣].

السادس عشر: الحكيم، والله تعالى وصف نفسه ثم كتابه به[٤].

السابع عشر: الشهيد، قال في حق الخلق: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍۭ بِشَهِيدٍ﴾ [النِّسَاء: ٤١]، وقال في نفسه: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فُصِّلَت: ٥٣].

---

(١) رواه مسلم (٥٩١).

(٢) وقال في حقنا: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ [إبراهيم: ٥].

(٣) في (أ) و(ب): (وهو العلي العظيم) بدل (العلي).

(٤) فقال سبحانه: ﴿لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [آل عِمرَان: ٦]، وقال في صفة كتابه: ﴿ذَٰلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ ٱلْـَٔايَـٰتِ وَٱلذِّكْرِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [آل عِمرَان: ٥٨]، وفي (ط): (الحميد) بدل (الحكيم).

الثامن عشر: الحق، قال تعالى: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ﴾ [طه: ١١٤]، ﴿وَبِٱلْحَقِّ أَنزَلْنَٰهُ وَبِٱلْحَقِّ نَزَلَ﴾ [الإسراء: ١٠٥]، ﴿ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾ [الفرقان: ٢٦]، ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [الفرقان: ٣٣]، ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ﴾ [التوبة: ٣٣].

التاسع عشر: الوكيل، قال تعالى ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الأنفال: ٤٩]، وقد يوصف الخلق بذلك فيقال: فلان وكيل فلان.

العشرون: المولى، قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَأَنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾ [محمّد: ١١]، ثم قال في حقنا: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَٰلِىَ مِمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾ [النساء: ٣٣]، وقال عليه السلام: «من كنت مولاه فعلي مولاه»(١).

الحادي والعشرون: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ [المائدة: ٥٥]، وقال عليه السلام: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل»(٢)، وقال: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١].

الثاني والعشرون: الحي، فقال: ﴿هُوَ ٱلْحَىُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [غافر: ٦٥]، وقال: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠].

الثالث والعشرون: الواحد، قال ﴿إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [الأنعام: ١٩]، ويقع هذا الوصف على أكثر الأشياء، فيقال: ثوب واحد، وإنسان واحد.

الرابع والعشرون: قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ١٦]، وسمى الخلق به فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

الخامس والعشرون: الغني، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ﴾ [محمّد: ٣٨]، وقال: ﴿إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَسْتَـْٔذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَآءُ﴾ [التوبة: ٩٣]، وقال عليه السلام: «خذها من أغنيائهم، وردَّها إلى فقرائهم»(٣).

---

(١) رواه الترمذي (٣٧١٣)، وابن ماجه (١٢١).

(٢) رواه أبو داود (٢٠٨٣)، والترمذي (١١٠٢) واللفظ له.

(٣) رواه البخاري (١٣٩٥)، ومسلم (١٩).

السادس والعشرون: قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]، وقال: ﴿يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الحديد: ١٢].

السابع والعشرون: الهادي، قال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى﴾ [البقرة: ٢٧٢]، وقال: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ [الرعد: ٧].

الثامن والعشرون: الوارث، قال: ﴿وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٩][1]، ثم قال: ﴿وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

التاسع والعشرون: قال: ﴿فَٱذْهَبَا بِـَٔايَٰتِنَآ إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء: ١٥]، وقال لموسى عليه السلام: ﴿فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ﴾ [طه: ١٣].

الثلاثون: القديم، أجمعوا على أنه يقع على الله تعالى، ثم قال: ﴿إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يوسف: ٩٥]، ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩].

واعلم أنه لا نزاع في أن لفظ الموجود والشيء والواحد والذات والمعلوم والمذكور والعالم والقادر والحي والمريد والسميع والبصير والمتكلم والباقي.. واقعٌ على الحق سبحانه وعلى الخلق، فثبت بما ذكرنا أن المشابهة من بعض الوجوه لا توجبُ أن يكون قائله موصوفاً بأنه شبَّهَ الله بالخلق وبأنه مشبِّهٌ، ونحن لا نثبت المشابهة بينه تعالى وبين خلقه إلا في بعض الأمور والصفات؛ لأنا نعتقد أنه تعالى وإن كان جسماً إلا أنه بخلاف سائر الأجسام في ذاته وفي حقيقته، فثبت أن إطلاق اسمَ المشبِّهِ على هذه الطائفة كذب وزور، هٰذا جملة كلامهم في هٰذا الباب.

واعلم أن حاصل الكلام من جانبنا: هو أنا قد دللنا في القسم الأول من هٰذا الكتاب على أن الأجسام متماثلة في تمام الماهية[2]، فلو كان الباري تعالى جسماً لزم أن يكون مثلاً لهذه الأجسام في تمام الماهية، وحينئذٍ يكون القول بالتشبيه لازماً، أما لم يدلَّ

---

(١) في (أ) و(ب): (وهو خير الوارثين)، وسقطت الفقرة من (ط).

(٢) تقدم (ص ٧٤).

الدليل على أن كل شيئين يشتركان في الموجودية والعالمية والقادرية فإنه يجب تماثلها في تمام الماهية[١]، فظهر الفرق، والله أعلم.

(١) أي: اشتراك شيئين في صفة الوجود أو العلم أو القدرة لا دليل فيه على وجوب تماثلها في الماهية، بخلاف اشتراكهما مثلاً في الجوهرية والعرضية، والعبارة في (ط): (أما ما لم يدل الدليل على الشيء في الموجودية والعالمية والقادرية فإنه لا يوجب تماثلها في تمام الماهية).

الفصل الثالث
في أن من أثبت كونه تعالى جسماً متحيزاً مختصاً بجهة معينة هل يحكم بكفره أم لا؟

للعلماء فيه قولان:

أحدهما: أنه كافر، وهو الأظهر[١]، وذٰلك لأن من مذهبنا أن كلَّ شيء يكون مختصاً بجهة وحيز فإنه مخلوق محدث، وله إلٰه أحدثه وخلقه، والقائلون بالجسمية والجهة أنكروا وجود موجود آخر سوى هذه الأشياء التي يمكن الإشارة إليها، فهم منكرون لذات الموجود الذي يعتقد أنه هو إلٰه العالم، وإذا كانوا منكرين لذاته كانوا كفاراً لا محالةَ، وهٰذا بخلاف المعتزلي؛ فإنه يثبت موجوداً وراء هذه الأشياء التي يشار إليها بالحسِّ، إلا أنه يخالفنا في صفات ذٰلك الموجود، فالمجسِّمة يخالفوننا في إثبات ذات المعبود ووجوده، فكان هٰذا الخلافُ أعظمَ، فيلزمهم الكفر لكونهم منكرين لذات المعبود الحقِّ ولوجوده، والمعتزلة يخالفوننا في صفاته لا في ذاته.

والقول الثاني: أنا لا نكفِّرهم[٢]؛ لأن معرفة التنزيه لو كان شرطاً لصحة الإيمان لوجب على الرسول عليه السلام ألا يحكم بإيمان أحد إلا بعد أن يتفحَّص أن ذٰلك الإنسانَ هل عرفَ الله بصفة التنزيه أم لا، وحيث حكم بإيمان الخلق من غير هٰذا التفحُّصِ علمنا أن ذٰلك ليس شرطاً للإيمان.

وهٰذا آخر الكلام في هٰذا الكتاب، ونحن نسألُ الله العظيم أن يجعله في الدنيا والآخرة سبباً للنور والسرور، والفوز والنجاة واستحقاق درجات الجنات، برحمته إنه أرحم الراحمين.

---

(١) وعبارته في «المعالم» كما في «شرح معالم أصول الدين» (ص ٦٥٩): (بل الأقرب أن المجسمة كفار. . .)، ووقوع الخلاف في المسألة دليل على كونه موطن اجتهاد.

(٢) وهو ما مال إليه إمامنا الغزالي رحمه الله تعالى، انظر «الاقتصاد» (ص ٣٠٥)، أما من جسَّم تجسيماً صريحاً مجاوزاً للنص. . فقد نصَّ الإمام النووي على كفره في «المجموع» (٤/ ٢٢٢) في حكم الصلاة خلفهم.

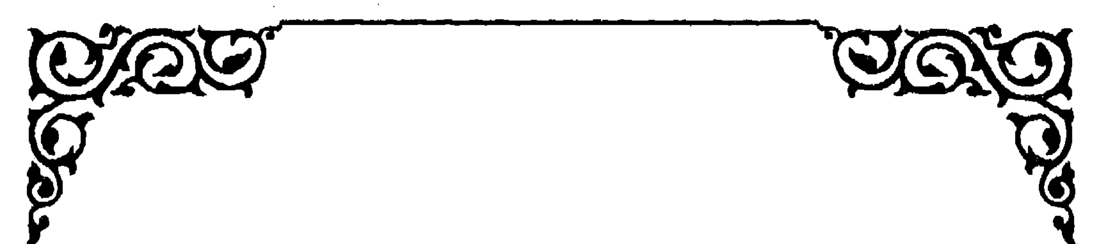
تمت في الثامن عشر من شهر المبارك رمضان سنة (٥٩٨).

وقع الفراغ من سطْره ببلدة خوارزم في مدرسة البيضاء، على يد الفقير المحتاج إلى عفوِ الله ورحمته ابتداء وتفضله، عبدِ الجبار بن محسن الجيليِّ، في أوائل محرم سنة ستٍّ وست مئة[١].





(١) وجاء في خاتمة (ب): (وقع الفراغ من كتابته في مستهل شهر ربيع الآخر من شهور سنة (٩٥٣)، كاتبه أسير ذنبه، ورهين كسبه، الراجي عفو ربه، الفقير عامر بن سالم بن سلمة بن سعد الرستني، رزقه الله حفظ معانيه، والعمل بما فيه، إنه قريب مجيب، ولمن قال: آمين، ولمن نظر فيه آمين، تم).



رسالة
الإمام شهاب الدين ابن جَهْبَل
رحمه الله تعالى

ترجمة
الإمام شهاب الدين ابن جَهْبَل[1]

الإمام الفاضل الفقيه أحمد بن يحيى بن إسماعيل بن طاهر بن نصر الله بن جَهْبَل ـ بوزان جعفر ـ الكلابي الحلبي، الملقب بشهاب الدين، ويكنى بأبي العباس، الدمشقي مولداً ووفاة، الشافعي مذهباً.

ينحدر نسبه من بيت علم وسيادة وفضل، وأجداده من أعلام فقهاء الشافعية، فأبوه يحيى من كبار فقهاء عصره، وجد أبيه مجد الدين طاهر بن نصر الله فقيه شافعي فرضي، وهو أول من درَّس بالمدرسة الصلاحية بالقدس، ووالد الفقهاء الدمشقيين: بهاء الدين نصر الله، وتاج الدين إسماعيل، وقطب الدين، وهو من صنَّف للسلطان نور الدين كتاباً في فضل الجهاد، وبشَّره بفتح القدس.

ولد الإمام شهاب الدين بكرة يوم الخميس، الخامس والعشرين من المحرَّم، سنة (٦٧٠هـ)، ونشأ في بيت علم وفضل كما أشير، وقد سمع من أبي الفرج عبد الرحمان بن الزين المقدسي، وأبي الحسن ابن البخاري، وعمر بن عبد المنعم بن القواس، وأحمد بن هبة الله بن عساكر، وتفقه على المقدسي وابن الوكيل وابن النقيب.

تعيَّن للتدريس في المدرسة الصلاحية بالقدس عوضاً عن نجم الدين الكردي، فسافر إليها بعد عيد الأضحى سنة (٧١٢هـ)، وفي سنة (٧٢٦هـ) باشر مشيخة الحديث الظاهرية بعد وفاة العفيف إسحاق، وترك تدريس الصلاحية بالقدس الشريف، وحضر عنده القضاة والأعيان، ثم ولي مشيخة البادرائية وأقام بالتدريس فيها إلى وفاته رحمه الله تعالى، ولم يكن يأخذ معلوماً من واحد منهما.

وقد رحل إلى مكة والمدينة، وروى عنه أهل العلم، منهم الحافظ علم الدين البرزالي، وخرَّج له جزءاً من حديثه.

---

(١) انظر ترجمته في: «البداية والنهاية» (١٤/ ١٦٣)، «شذرات الذهب» (٦/ ١٠٤)، «تاريخ ابن الوردي» (٢/ ٢٩٢)، «الأنس الجليل» (٢/ ١٠٥)، «الدرر الكامنة» (١/ ٣٨٩)، «الوافي بالوفيات» (٨/ ١٦٢)، «الدارس في أخبار المدارس» (١/ ١٥٨)، «طبقات الشافعية الكبرى» (٩/ ٣٤).

قال عنه الذهبي: (كان فيه خير وتعبُّد، وله محاسن وفضائل وفطنة، وتقدم في العلم بالفروع).

وقال ابن الكتبي: (كان عالماً ورعاً، ولما مرض تصدق كثيراً؛ حتى بثيابه).

وقال البرزالي: (وكان كريم النفس يؤثر الطلبة والأصحاب، وحجَّ مراراً، وطال مرضه، وأيقن بقرب الوفاة، ووهب وأحسن ونظر في أمره، ومات على أحسن حال).

وقال ابن كثير: (الإمام الفاضل مفتي المسلمين).

توفي رحمه الله تعالى يوم الخميس بعد العصر، تاسع جمادى الآخرة سنة (٧٣٣هـ) بدمشق، عن ثلاث وستين سنة، ودفن بمقابر الصوفية بعد جنازة حافلة، رحمه الله ورضي عنه.

وعندما حاول ابن تيمية الحراني العبث بعقائد أهل السنة في دمشق الشام، وصدرت عنه فتواه الحموية الجامعة لأمَّات عقائد الكرَّامية والمشبِّهة، وأطلق القول بحرمة زيارة ضرائح الأنبياء عليهم السلام، وقال ببدعية زيارة قبر نبينا عليه الصلاة والسلام.. هبَّ علماء دمشق للتحذير من هذه الفتنة المضلَّة، ووقع الاتفاق ـ كما يقول العلامة تقي الدين الحصني ـ على تضليله وتبديعه.

وكان ممن ناهض الفتوى الحموية وغيرها من كتب ابن تيمية المحشوة بعقائد التشبيه والتجسيم الإمام ابن جَهْبَل، الذي نُقل فضله عن تلميذي ابن تيمية الذهبي وابن كثير، وقد وضع رسالة للرد عليه، وطلب أن يسمع ردًّا على ردِّه، ولكن هٰذا لم يكن، وقد أورد هذه الرسالة بتمامها وحفظها لنا الإمام تاج الدين السبكي في «طبقاته»، ونحن قد اعتمدناها كما أوردها؛ إلا في بعض المواطن التي عدنا فيها إلى الأصول المنقول عنها لتصحيح خطأ بيِّن كما سيرى القارئ الكريم.

قال العلامة ابن السبكي رحمه الله تعالى بعد وجيزِ ترجمةٍ للإمام شهاب الدين ابن جهبل: ووقفت له على تصنيف صنَّفه في نفي الجهة ردًّا على ابن تيمية لا بأس به، وهو هٰذا:

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله العظيم شأنه، القوي سلطانه، القاهر ملكوته، الباهر جبروته، الغني عن كل شيءٍ، وكلُّ شيء مفتقر إليه، فلا معوَّلَ لشيءٍ من الكائنات إلا عليه، أرسل محمداً ﷺ بالمَحَجَّةِ البيضاء، والملة الزهراء، فأتى بأوضح البراهين، ونوَّرَ مَحَجَّة السالكين، ووصف ربه تعالى بصفات الجلال، ونفى عنه ما لا يليق بالكبرياء والكمال، فتعالى الله الكبير المتعال، عما يقوله أهل الغَيِّ والضلال، لا يحمله العرش بل العرش وَحَمَلَتُه محمولون بلطيف قدرته، مقهورون في قبضته، أحاط بكل شيءٍ علماً، وأحصى كل شيءٍ عدداً، مُطلعٌ على هواجس الضمائر، وحركات الخواطر، فسبحانه ما أعظم شأنه! وأعز سلطانه! ﴿يَسْـَٔلُهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الرَّحمـٰن: ٢٩] لافتقارهم إليه، ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ﴾ [الرَّحمـٰن: ٢٩] لاقتداره عليه.

والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم أنبيائه، ومُبلِّغ أنبائه، وعلى آله وصحبه وسلَّم.

أمَّا بعد:

فالذي دعا إلى تسطير هذه النُّبْذة، ما وقع في هذه المدة، مما علَّقه بعضهم في إثبات الجهة[١]، واغترَّ بها من لم يرسخ له في التعليم قدم، ولم يتعلق بأذيال المعرفة ولا كَبَحَه لِجامُ الفهم، ولا استبصر بنور الحكمة، فأحببت أن أذكر عقيدة أهل السنة والجماعة، ثم أبينَ فساد ما ذكره، مع أنه لم يَدَّعِ دعوى إلا نقضها، ولا أَطَّدَ قاعدة إلا هدمها، ثم أستدلُّ على عقيدة أهل السنة وما يتعلق بذٰلك، وهٰأنا أذكر قبل ذٰلك مقدمةً يُستضاء بها في هٰذا المكان، فأقول وبالله المُستعان:

مذهب الحشَـوية في إثبات الجهة مذهبٌ واهٍ ساقطٌ، يظهر فساده من مجرد تصوره، حتى قالت الأئمة: لولا اغترار العامة بهم لما صُرِف إليهم عِنان الفكر، ولا قطر القلم في

---

(١) انظر ما تقدم في التعريف بهذه الرسالة (٢٤٧).

الرد عليهم، وهم فريقان: فريقٌ لا يتحاشى في إظهار الحشو ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ ۚ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ﴾ [المجادلة: ١٨]، وفريقٌ يتستر بمذهب السلف لسحتٍ يأكله، أو حطام يأخذه، أو هوىً يجمع عليه الطَّغامَ(١) الجهلة، والرَّعاعَ(٢) السَّفِلَة؛ لعلمه أنَّ إبليس ليس له دَأَبٌ إلا خِذْلانَ أمة محمد ﷺ، ولذلك لا يجمع قلوبَ العامة إلا على بدعة وضلالة، يهدم بها الدين، ويفسد بها اليقين، فلم يُسمع في التواريخ أنه ـ خزاه الله ـ جمع غير خوارجَ أو رافضةٍ أو ملاحدةٍ أو قرامطةٍ، وأما السنة والجماعة فلا تجتمع إلا على كتاب الله المبين، وحبله المتين، وفي هٰذا الفريق من يكذب على السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، ويزعم أنهم يقولون بمقالته، ولو أنفق مِلْءَ الأرض ذهباً ما استطاع أن يُروِّج عليهم كلمة تُصَدِّق دعواه، وتستَّر هٰذا الفريق بالسلف حِفْظاً لرئاسته، والحُطامِ الذي يجْتَلبُه ﴿يُرِيدُونَ أَن يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ﴾ [النساء: ٩١]، وهؤلاء يتحلون بالرياء والتقشف، فيجعلون الروث مفضضاً، والكنيف مبيضاً، ويُزَهِّدون في الذرة ليحصلوا الدُّرة. [من مجزوء الرمل]

أَظْهَرُوْا لِلنَّاسِ نُسْكَاً وَعَلَى المَنْقُوْشِ دَارُوْا(٣)

ومذهب السلف إنما هو التوحيد والتنْزيه، دون التجسيم والتشبيه، والمبتدعة تزعم أنها على مذهب السلف. [من الوافر]

وَكُلٌّ يَدَّعُونَ وَصَالَ لَيْلَى وَلِيْلَى لاْ تُقِرُّ لَهُمْ بَذَاْكَا

وكيف يُعتقد في السلف أنهم يعتقدون التشبيه، أو يسكنون عند ظهور أهل البدع، وقد قال الله ﴿وَلَا تَلْبِسُوا ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٤٢]، وقال الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٨٧]، وقال الله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

(١) الطَّغام كسحاب: أوغاد الناس.

(٢) الرَّعاع كسحاب: الأحداث.

(٣) نسبه الجاحظ في «الحيوان» (٣/ ٤٦٧) للعلاء بن الجارود.

ولقد كانت الصحابة رضي الله عنهم لا يخوضون في شيءٍ من هذه الأشياء؛ لعلمهم أن حفظ الدهماء أهم الأمور، مع أن سيوف حججهم مرهفة، ورماحها مشحوذة، ولذٰلك لما نبغت الخوارج واثبهم حبرُ الأمة وعالمُها، وابنا عمِّ رسولها؛ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس، فاهتدى البعض بالمناظرة، وأصرَّ الباقون عناداً، فتسلَّط عليهم السيفُ[١]. [من الطويل]

وَلَـكِـنَّ حُـكْـمَ الـسَّـيْـفِ فِـيـكُـمْ مُـسَـلَّـطٌ فَـنَـرْضَـى إِذا ما أَصْـبَـحَ الـسَّـيْـفُ راضِـيـا[٢]

وكذٰلك لمَّا نبغ القَدَر ونجم به معبدٌ الجهني قيض الله تعالى له زاهد الأمة وابن فاروقها عبدَ الله عمر بن الخطاب رضي الله عنهما[٣]، ولو لم تَنْبُغ هاتان البدعتان لما تكلمت الصحابة رضي الله عنهم في رد هٰذا، ولا إبطال هٰذا، ولم يكن دأبهم إلا الحثَّ على التقوى والغزو وأفعال الخير، ولذٰلك لم ينقل عن سيد البشر ﷺ ولا عن أحد من أصحابه رضي الله عنهم. . أنه جمع الناس في مجمعٍ عامٍّ، ثم أمرهم أن يعتقدوا في الله تعالى كذا وكذا، وقد صدر ذٰلك في أحكام شتى، وإنما تكلم فيها بما يفهمه الخاصُّ ولا ينكره العام، وبالله أُقسم يميناً برةً، ما هي مرةً، بل ألف ألف مرةٍ؛ أن سيد الرسل ﷺ لم يقل: أيها الناس اعتقدوا أن الله تعالى في جهة العلو، ولا قال ذٰلك الخلفاء الراشدون، ولا أحد من الصحابة، بل تركوا الناس وأَمْرَ التعبدات والأحكام، ولكن لما ظهرت البدع قمعَها السلف، أما التحريك للعقائد والتشمير لإظهارها وإقامة ثائرها. . فما فعلوا ذٰلك، بل حسموا البدع عند ظهورها.

ثم الحشَوْية إذا بحثوا في مسائل أصول الدين مع المخالفين تكلموا بالمعقول، وتصرفوا في المنقول، فإذا وصلوا إلى الحَشْوِ تبلدوا وتأسوا[٤]، فتراهم لا يفهمون بالعربية ولا بالعجمية، كلا والله، والله لو فهموا لهاموا، ولكن اعترضوا بحر الهوى

(١) كما روى ذلك الإمام يعقوب بن سفيان الفسوي في «المعرفة والتاريخ» (١/ ٢٨٥).

(٢) البيت في «البيان والتبيين» (٢/ ١٨٦) متنازع النسبة بين سويد المراثد الحارثي وغيره.

(٣) كما هو عند مسلم (٨).

(٤) من الأَسِّ وهو الإفساد.

فشَقُّوه وعاموا، وأسمعوا كل ذي عقل ضعيف، وذهن سخيف، وخالفوا السلف في الكف عن ذٰلك مع العوام.

ولقد كان الحسن البصري رضي الله عنه إذا تكلم في علم التوحيد أخرج غيرَ أهله، وكانوا رحمهم الله تعالى لا يتكلمون فيه إلا مع أهل السنة منهم، إذ هي قاعدة أهل التحقيق، وكانوا يَضِنُّون به على الأحداث، وقالوا: الأحداث هم المستقبلون الأمور، المبتدئون في الطريق، فلم يجرِّبوا الأمور، ولم يرسخ لهم فيها قدم، وإن كانوا أبناء سبعين سنة.

وقال سهل رضي الله عنه: (لا تُطلعوا الأحداث على الأسرار قبل تمكنهم من اعتقاد أن الإلٰه واحد، وأن المُوَحَّدَ فردٌ صمد مُنزه عن الكيفية والأينية، لا تُحيط به الأفكار، ولا تُكيفه الألباب).

وهٰذا الفريق لا يكتفي من إيمان الناس إلا باعتقاد الجهة، وكأنه لم يسمع الحديث الصحيح عن النبي ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إلٰه إلا الله» الحديث[1].

أفلا يكتفي بما اكتفى به نبيُّهم ﷺ؟! حتى إنه يأمر الزَّمْنَى[2] بالخوض في بحرٍ لا ساحل له، ويأمرهم بالتفتيش عما لم يأمرهم رسول الله ﷺ بالتفتيش عنه، ولا أحدٌ من أصحابه رضي الله عنهم، ولا تنازلَ واكتفى بما نُقِل عن إمامه الإمام أحمد بن حنبلٍ رضي الله عنه حيث قال: (لا يوصف الله تعالى إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسول الله ﷺ، لا نتجاوز القرآن والحديث، ونعلم أن ما وُصف الله به من ذٰلك فهو حق، ليس فيه لَغْوٌ ولا أَحاجٍ، بل معناه يُعرف من حيث يُعرف مقصود المتكلم بكلامه، وهو مع ذٰلك ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] في نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته، ولا في أفعاله، فكان ينبغي أن الله سبحانه له ذات حقيقية، وأفعال حقيقية، وكذٰلك له صفات حقيقية، وهو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، وكل ما أوجب نقصاً أو حدوثاً فإن الله عز وجل منزه عنه حقيقة، فإنه سبحانه

(١) رواه البخاري (٢٥).

(٢) الزَّمْنَى: جمع الزَّمِن، من كانت به عاهة.

مُستحقٌّ للكمال الذي لا غايةَ فوقه، وممتنع عليه الحدوث لامتناع العدم عليه، واستلزام الحدوث سابقة العدم، وافتقار المُحدَث إلى مُحدِث، ووجوب وجوده بنفسه سبحانه وتعالى)[١] هٰذا نص إمامه، فهلا اكتفى به؟!

ولقد أتى إمامه في هٰذا المكان[٢] بجوامع الكلم، وساق أدلة المتكلمين على ما يدعيه هٰذا المارق بأحسن ردٍّ وأوضح معانٍ، مع أنه لم يأمر بما أمر به هٰذا الفريق.

وقد قال الشافعي رضي الله عنه: سألت مالكاً عن التوحيد، فقال: محال أن نظن بالنبي ﷺ أنه علم أمته الاستنجاء ولم يعلمهم التوحيد. وقد قال ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إلٰه إلا الله» الحديث[٣]، فبيَّنَ مالك رضي الله عنه أن المطلوب من الناس في التوحيد هو ما اشتمل عليه هٰذا الحديث، ولم يقل: من التوحيد اعتقاد أن الله تعالى في جهة العلو.

وسُئل الشافعي رضي الله عنه عن صفات الله، فقال: حرامٌ على العقول أن تُمَثِّل الله تعالى، وعلى الأوهام أن تَحُدَّ، وعلى الظنون أن تقطع، وعلى النفوس أن تفكِّر، وعلى الضَّمائر أن تُعَمِّق، وعلى الخواطر أن تُحيط إلا ما وصف به نفسه على لسان نبيه ﷺ.

ومن تقصَّى وفتش وبحث وجد أن الصحابة رضي الله عنهم والتابعين والصدر الأول.. لم يكن دأبهم غيرَ الإمساك عن الخوض في هذه الأمور، وترك ذكرها في المشاهد، ولم يكونوا يدسونها إلى العوام، ولا يتكلمون بها على المنابر، ولا يوقعون في قلوب الناس منها هواجس كالحريق المُشْعَل، وهٰذا معلوم بالضرورة من سيرهم، وعلى ذٰلك بنينا عقيدتنا وأسسنا نحلتنا، وسيظهر لك إن شاء الله تعالى موافقتُنا للسلف، ومخالفة المخالِف طريقتهم وإن ادعى الاتباع، فما سالك غير الابتداع.

وقول المدعي: إنهم أظهروا هٰذا، ويقول: علم النبي ﷺ كل شيءٍ حتى الخَرْأَة، وما

---

(١) تاريخ الإسلام (٢٤/ ٢٥٨).

(٢) في المطبوعة (الكلام)، والمثبت فيها من (ج) و(ز).

(٣) رواه البخاري (٢٥).

علَّم هٰذا المهم؟! هٰذا بهرجٌ لا يمشي على الصيرفي النقاد، أَوَمَا علم أن الخَرْأَة يحتاج إليها كل واحد، وربما تكررت الحاجة إليها في اليوم مرات، وأي حاجة بالعوام إلى الخوض في الصفات؟!

نعم، الذي يحتاجون إليه من التوحيد قد تبين في حديث: «أمرت أن أقاتل الناس»، ثم هٰذا الكلام من المدعي يهدم بنيانه، ويهد أركانه، فإن النبي ﷺ علَّم الخِراءة تصريحاً، وما علَّم الناس أن الله تعالى في جهة العلو، وما ورد من العرش والسماء في الاستواء، قد بنى المدعي مبناه، وأوثق عرى دعواه، على أن المراد بهما شيءٌ واحدٌ، وهو جهة العلو، فما قاله هٰذا المدعي لم يعلمه النبي ﷺ أمته، وعلَّمهم الخِراءة، فعند المدعي يجب تعليم العوام حديث الجهة، وما علمها رسول الله ﷺ.

وأما نحن فالذي نقوله: إنه لا يُخاض في مثل هٰذا، ويُسكت عنه كما سكت رسول الله ﷺ وأصحابه، ويسعنا ما وسعهم، ولذٰلك لم يوجد منا أحد يأمر العوام بشيءٍ من الخوض في الصفات، والقوم وقد جعلوا دأبهم الدخول فيها والأمر بها، فليت شِعري من الأشبه بالسلف؟!

وهٰنحن نذكر عقيدة أهل السنة فنقول:

عقيدتنا: أن الله قديم أزليٌّ، لا يشبهُ شيئاً، ولا يشبهه شيءٌ، ليس له جهةٌ ولا مكانٌ، ولا يجري عليه وقتٌ ولا زمانٌ، ولا يقال له: أين ولا حيث، يُرى لا عن مقابلة، ولا على مقابلة، كان ولا مكان، كوَّن المكان، ودبَّر الزمان، وهو الآن على ما عليه كان.

هٰذا مذهب أهل السنة، وعقيدةُ مشايخ الطريق رضي الله عنهم.

قال الجنيد رضي الله عنه: (متى يتصل من لا شبيه له ولا نظير له بمن له شبيهٌ ونظيرٌ؟!)[1].

وكما قيل ليحيى بن معاذ الرازي: أخبرنا عن الله عز وجل؟ فقال: إلٰهٌ واحدٌ، فقيل له: كيف هو؟ فقال: مالكٌ قادرٌ، فقيل له: أين هو؟ فقال: بالمِرْصاد، فقال السائل: لم

(١) «الرسالة القشيرية» (٣٣).

أسألك عن هٰذا، فقال ما كان غير هٰذا كان صفة المخلوق، فأما صفته فما أخبرت عنه[١].

وكما سأل ابن شاهين الجنيدَ رضي الله عنهما عن معنى (مع) فقال: (مع) على معنيين: مع الأنبياء بالنصرة والكلاءة، قال الله تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]، ومع العالَم بالعلم والإحاطة، قال الله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجۡوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمۡ﴾ [المجادلة: ٧]، فقال ابن شاهين: مثلك يصلح دالًّا للأمة على الله[٢].

وسُئل ذو النون المصري رضي الله عنه عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] فقال: أثبت ذاته ونفى مكانه، فهو موجودٌ بذاته، والأشياء بحكمته كما شاء[٣].

وسُئل عنه الشِّبْلِي رضي الله عنه فقال: الرحمان لم يزل، والعرش محدثٌ، والعرش بالرحمان استوى[٤].

وسُئل عنها جعفر بن نُصَير، فقال: استوى علمه بكل شيءٍ، وليس شيءٌ أقربَ إليه من شيءٍ[٥].

وقال جعفرٌ الصادق رضي الله عنه: (من زعم أن الله في شيءٍ، أو من شيءٍ، أو على شيءٍ، فقد أشرك؛ إذ لو كان في شيء لكان محصوراً، ولو كان على شيء لكان محمولاً، ولو كان من شيء لكان محدثاً)[٦].

وقال محمد بن محبوب خادم أبي عثمان المغربي: قال لي أبو عثمان المغربي يوماً: يا محمد؛ لو قال لك قائل: أين معبودك؟ أيشٍ تقول؟ قلت: حيث هو الآن؛ يعني أنه كان ولا مكان، فهو الآن كما كان، قال: فارتضى ذٰلك مني ونزع قميصه وأعطانيه[٧].

---

(١) «الرسالة القشيرية» (٣٣).

(٢) «الرسالة القشيرية» (٣٤).

(٣) «الرسالة القشيرية» (٣٤).

(٤) «الرسالة القشيرية» (٣٤).

(٥) «الرسالة القشيرية» (٣٤).

(٦) «الرسالة القشيرية» (٣٥).

(٧) رواه القشيري في «رسالته» (٣٠).

وقال أبو عثمان المغربي: كنت أعتقد شيئاً من حديث الجهة، فلما قدمت بغداد زال ذٰلك عن قلبي، فكتبت إلى أصحابي بمكة أني أسلمت جديداً، فرجع كل من كان تابعه عن ذٰلك[١].

فهذه كلمات أعلام أهل التوحيد وأئمة جمهور الأمة، سوى هذه الشرذمة الزائغة، وكتبهم طافحة بذٰلك، وردُّهم على هذه النازغة لا يكاد يحصر، وليس غرضنا بذٰلك تقليدهم؛ لمنع ذٰلك في أصول الديانات، بل إنما ذكرت ذٰلك ليعلم أن مذهب أهل السنة ما قدَّمناه.

ثم إن قولنا: إن آيات الصفات وأخبارها على من يسمعها وظائفُ: التقديسُ، والإيمانُ بما جاء عن الله تعالى وعن رسوله ﷺ على مراد الله تعالى ومراد رسوله ﷺ، والتصديقُ والاعترافُ بالعجز، والسكوت والإمساكُ عن التصرف في الألفاظ الواردة، وكفُّ الباطن عن التفكُّر في ذٰلك، واعتقادُ أن ما خفي عليه منها لم يخفَ عن الله ولا عن رسوله ﷺ، وسيأتي شرح هذه الوظائف إن شاء الله تعالى.

فليت شعري في أي شيء نخالف السلف؟ هل هو في قولنا: كان ولا مكان؟ أو في قولنا: إنه تعالى كوَّن المكان؟ أو في قولنا: وهو الآن على ما عليه؟ أو في قولنا: تقدس الحق عن الجسمية ومشابهتها؟ أو في قولنا: يجب تصديق ما قاله الله تعالى ورسوله بالمعنى الذي أراد؟ أو في قولنا: يجب الاعتراف بالعجز؟ أو في قولنا: نسكت عن السُّؤال والخوض فيما لا طاقة لنا به؟ أو في قولنا: يجب إمساك اللسان عن تغيير الظواهر بالزيادة والنُّقصان؟

وليت شعري في ماذا وافقوا هم السلف؟ هل في دُعائهم إلى الخوض في هٰذا، والحث على البحث مع الأحداث الغِرِّين، والعوام الطَّغام الذين يعجزون عن غسل محل النَّجْو[٢] وإقامة دعائم الصلاة؟ أو وافقوا السلف في تَنْزيه الباري سبحانه وتعالى عن الجهة؟ وهل سمعوا في كتاب الله أو أَثارةٍ من علمٍ عن السلف أنهم وصفوا الله تعالى

(١) رواه القشيري في «رسالته» (ص ٣٠).

(٢) النَّجْو: ما يخرج من البطن.

بجهة العلو، وأن كل ما لا يصفه به فهو ضالٌّ مُضِلٌّ من فراخ الفلاسفة والهنود واليونان؟ ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَكَفَىٰ بِهِۦٓ إِثْمًا مُّبِينًا﴾ [النِّسَاء: ٥٠].

ونحن الآن نبتدئ بإفساد ما ذكره، ثم بعد ذٰلك نقيم الحجة على نفي الجهة والتشبيه، وعلى جميع ما يدعيه، وبالله المستعان، فأقول:

ادعى أولاً أنه يقول بما قال الله ورسوله ﷺ والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار رضي الله عنهم، ثم إنه قال ما لم يقله الله ولا رسوله ولا السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار، ولا شيئاً منه، فأمَّا الكتاب والسنة فسنبين مخالفته لهما، وأما السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار فذِكْره لهم في هٰذا الموضع استعارَةُ للتهويل، وإلا فهو لم يورد من أقوالهم كلمةً واحدةً، لا نفياً ولا إثباتاً، وإذا تصفحت كلامه عرفت ذٰلك، اللهم إلا أن يكون مراده بالسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار مشايخ عقيدته دون الصحابة.

وأخذ بعد هذه الدعوى في مدحه ﷺ وفي مدح دينه، وأن أصحابه أعلمُ الناس بذٰلك، والأمر كما قاله وفوق ما قاله، وكيف المدائح تستوفي مناقبه؟ ولكن كلامه كما قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه: (كلمة حقٍّ أريد بها باطلٌ)[1].

ثم أخذ بعد ذٰلك في ذم الأئمة وأعلام الأمة، حيث اعترفوا بالعجز عن إدراكه سبحانه وتعالى، مع أن سيد الرسل ﷺ قال: «لا أُحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك»[2]، وقال الصديق رضي الله عنه: (العجز عن دَرْك الإدراك إدراكٌ)، وتجاسر المدعي على دعوى المعرفة، وأن ابن الحَيْض قد عرف القديم على ما هو عليه، ولا غُرورَ ولا جهل أعظم ممن يدعي ذٰلك، فنعوذ بالله من الخِذْلان.

ثم أخذ بعد ذٰلك في نسبة مذهب جمهور أمة محمدٍ ﷺ إلى أنه مذهب فراخ الفلاسفة، وأتباع اليونان والهنود، ﴿سَتُكْتَبُ شَهَٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ﴾ [الزُّخرُف: ١٩].

---

(١) رواه مسلم (١٠٦٦).

(٢) كما هو عند مسلم (٤٨٦).

ثم قال: كتاب الله تعالى من أوله إلى آخره، وسنة رسوله ﷺ من أولها إلى آخرها، ثم عامةُ كلام الصحابة والتابعين، ثم كلام سائر الأئمة.. مملوءٌ بما هو: إما نصٌّ وإما ظاهرٌ في الله تعالى أنه فوق كل شيءٍ، وعلى كل شيءٍ، وأنه فوق العرش، وأنه فوق السماء.

وقال في أثناء كلامه وأواخر ما زعمه: إنه فوق العرش حقيقةً.

وقاله في موضع آخر عن السلف، فليت شِعْري أين هٰذا في كتاب الله تعالى على هذه الصورة التي نقلها عن كتاب ربه وسنة نبيه ﷺ؟! وهل في كتاب الله تعالى كلمةٌ مما قاله حتى يقول: إنه فيه نصٌّ؟! والنصُّ هو الذي لا يحتمل التأويل ألبتَّة، وهٰذا مراده؛ فإنه جعله غير الظاهر، لعطفه له عليه، وأي آيةٍ في كتاب الله تعالى نصٌّ بهٰذا الاعتبار؟!

فأول ما استدل به قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، فليت شِعْري أيُّ نصٍّ في الآية أو ظاهر على أنَّ الله تعالى في السماء أو على العرش؟ ثم نهاية ما يتمسك به أنه يدلُّ على علوٍّ يُفهم من الصعود، وهيهات، زَلَّ حمار العلم في الطين، فإن الصعود في الكلام كيف يكون حقيقةً مع أنَّ المفهوم في الحقائق أن الصعود من صفات الأجسام؟ فليس المراد إلا القبول، ومع هٰذا لا حدَّ ولا مكان.

وأتبعها بقوله تعالى: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]، وما أدري من أين استنبط من هٰذا الخبر أنَّ الله تعالى فوق العرش من هذه الآية؟ هل ذٰلك بدلالة المطابقة أو التضمن أو الالتزام، أو هو شيءٌ أخذه بطريق الكشف والنَّفْث في الرُّوع؟ ولعله اعتقد أن الرفع إنما يكون في العلو في الجهة، فإن كان كما خطر له فذاك أيضاً لا يُعقل إلا في الجسمية والحَدِّيَّة، وإن لم يقل بهما فلا حقيقة فيما استدل به، وإن قال بهما فلا حاجةَ إلى المغالطة، ولعله لم يسمع الرفع في المرتبة والتقريبَ في المكانة؛ من استعمال العرب والعرف، ولا: فلانٌ رفع الله شأنه.

وأتبع ذٰلك قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦]، وخصَّ هٰذا المستدلُّ (من) بالله تعالى، ولعله لم يجوِّز أن المراد به ملائكة الله تعالى، ولعله يقول: إن

الملائكة لا تفعل ذٰلك، ولا أن جبريل عليه السلام خسف بأهل سَدُومَ[١]، فلذٰلك استدل بهذه الآية، ولعلها هي النص الذي أشار إليه.

وأتبعه بقوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]، والعروج والصعود شيءٌ واحدٌ، ولا دلالةَ في الآية على أن العروج إلى سماءٍ ولا عرشٍ ولا شيءٍ من الأشياء التي ادَّعاها بوجهٍ من الوجوه؛ لأن حقيقته المستعملة في لغة العرب في الانتقال في حق الأجسام، إذ لا تعرف العرب إلا ذٰلك، فليت لو أظهره واستراح من كتمانه.

وأردفه بقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، وتلك أيضا لا دلالةَ له فيها على سماءٍ ولا عرشٍ، ولا أنه في شيءٍ من ذٰلك حقيقةً.

ثم الفوقية ترد لمعنيين:

أحدهما: نسبة جسمٍ إلى جسمٍ، بأن يكون أحدهما أعلى والآخر أسفل؛ بمعنى أن أسفل الأعلى من جانب رأس الأسفل، وهٰذا لا يقول به من لا يجسم، وبتقدير أن يكون هو المراد، وأنه تعالى ليس بجسمٍ.. فلِمَ لا يجوز أن يكون ﴿مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، صِلَة لـ ﴿يَخَافُونَ﴾ [النحل: ٥٠]، ويكون تقدير الكلام: يخافون من فوقهم ربَّهم؛ أي: أن الخوف من جهة العلو، وأن العذاب يأتي من تلك الجهة.

وثانيهما: بمعنى المرتبة، كما يقال الخليفة فوق السُّلطان، والسلطان فوق الأمير، وكما يقال: جلس فلانٌ فوق فلانٍ، والعلم فوق العمل، والصباغة فوق الدباغة، وقد وقع ذٰلك في قوله تعالى، حيث قال: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ﴾ [الزخرف: ٣٢]، ولم يطلع أحدُهم على أكتاف الآخر، ومن ذٰلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٧]، وما ركبت القبط أكتاف بني إسرائيل ولا ظهورهم.

وأردف ذٰلك بقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وورد هٰذا في كتاب الله في ستة مواضع[٢] من كتابه، وهي عمدة المشبهة وأقوى معتمدهم، حتى إنهم كتبوها على باب جامع هَمَذانَ، فلصرف العناية إلى إيضاحها فنقول:

---

(١) سدوم: مدينة من مدائن قوم لوط، تعرف اليوم بسرمين، قرب حلب.
(٢) تقدمت (ص ١٩٤).

إما أنهم يعزلون العقل بكل وجه وسبب، ولا يلتفتون إلى ما سُمِّيَ فهماً وإدراكاً، فمرحباً بفعلهم، وبقول: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وإن تعدَّوا هٰذا إلى أنه مستوٍ على العرش فلا حُبّاً ولا كرامةً، فإن الله تعالى ما قاله، مع أن علماء البيان كالمتفقين على أن في اسم الفاعل من الثبوت ما لا يُفهم من الفعل.

وإن قالوا: هٰذا يدلُّ على أنه فوقه، فقد تركوا ما التزموه، وبالغوا في التناقض والتَّشهِّي والجرأة.

وإن قالوا: بل نُبْقي العقل، ونفهم ما هو المراد، **فنقول لهم**: ما هو الاستواء في كلام العرب؟

فإن قالوا: الجلوس والاستقرار.. **قلنا**: هٰذا ما تعرفه العرب إلا في الجسم، فقولوا: يستوي جسمٌ على العرش.

وإن قالوا: جلوسٌ واستقرارٌ نسبته إلى ذات الله تعالى كنسبة الجلوس إلى الجسم، فالعرب لا تعرف هٰذا حتى يكون هو الحقيقة، ثم العرب تفهم استواء القِدْح الذي هو ضد الاعوجاج، فوصفوه بذٰلك وتبرءوا معه من التجسيم، وسدوا باب الحمل على غير الجلوس، ولا يسدونه في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، ولا تقولوا: معهم بالعلم.

وإن قلتم ذٰلك: فلِمَ تحلونه عاماً وتحرمونه عاماً؟

ومن أين لكم أن ليس الاستواء فِعْلاً من أفعاله تعالى في العَرْش؟

فإن قالوا: ليس هٰذا كلام العرب.

قلنا: ولا كلام العرب (استوى) بالمعنى الذي تقولونه بلا جسمٍ.

ولقد رام المدعي التفلُّتَ من شرك التجسيم، بما زعمه من أن الله تعالى في جهةٍ، وأنه استوى على العرش استواءً يليق بجلاله.

فنقول له: قد صرت الآن إلى قولنا في الاستواء، وأما الجهة فلا تليق بالجلال.

وأخذ على المتكلمين قولهم: إن الله تعالى لو كان في جهةٍ فإما أن يكون أكبر أو أصغر أو مساوياً، وكل ذٰلك محالٌ.

قال: فلم يفهموا من قول الله تعالى: ﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [طه: ٥] إلا ما يثبتون لأي جسمٍ كان على أي جسم كان.

قال: وهٰذا اللازم تابع لهٰذا المفهوم، وأما استواءٌ يليق بجلال الله فلا يلزمه شيءٌ من اللوازم.

فنقول له: أَتَميميًّا مرَّةً وقَيْسِيًّا أخرى[١]؟! **إذا قلت:** استوى استواءً يليق بجلال الله، فهو مذهب المتكلمين، وإذا قلت: استواءٌ هو استقرارٌ واختصاصٌ بجهةٍ دون أخرى.. لم يُجْدِ ذٰلك تخلُّصاً من الترديد المذكور، والاستواء بمعنى الاستيلاء.

وأشهدُ له في هذه الآية أنها لم ترد قط إلا في إظهار العظمة والقدرة والسلطان والمُلْك، والعرب تكني بذٰلك عن المُلْك، فيقولون: فلانٌ استوى على كرسيِّ المملكة وإن لم يكن جلس عليه مرَّةً واحدةً، ويريدون بذٰلك المُلْك.

وأما قولهم: فإن حملتُم الاستواء على الاستيلاء لم يبقَ لذكر العرش فائدةٌ، فإن ذٰلك في حقِّ كل المخلوقات، فلا يختصُّ بالعرش.

فالجواب عنه: أنّ كل الموجودات لما حواها العرش كان الاستيلاء عليه استيلاءً على جميعها، ولا كذٰلك غيره[٢]، وأيضاً فكناية العرب السابقة ترجحه، وقد تقدم الكلام عن السلف في معنى الاستواء، كجعفر الصادق، ومن تقدم.

وقولهم: استوى بمعنى استولى إنما يكون فيما يُدافع عليه.

قلنا: واستوى بمعنى جلس أيضاً إنما يكون في جسمٍ، وأنتم قد قلتم: إنكم لا تقولون به، ولو وصفوه تعالى بالاستواء على العرش لما أنكرنا عليهم ذٰلك، بل نعدهم إلى ما يشبه التشبيه[٣]، أو هو التشبيه المحذور، والله الموفق.

واستدلَّ بقوله تعالى حكايةً عن فرعون: ﴿يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ۝٣٦ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ﴾ [غافر: ٣٦-٣٧]، فليت شِعْري كيف فهم من كلام

---

(١) مثل يضرب لمن يتلون ويتنقل.

(٢) تقدم (ص ٢٠٢).

(٣) كذا جاءت العبارة في الأصل المعتمد.

فرعون أن الله تعالى فوق السماوات وفوقَ العرش يطلع إلى إله موسى؟!

أمَّا أنَّ إلٰه موسى في السماوات فما ذكَرَه، وعلى تقدير فهم ذٰلك من كلام فرعون فكيف يستدلُّ بظن فرعون وفهمه، مع إخبار الله تعالى عنه أنه زُين له سوء علمه، وأنه حاد عن سبيل الله عز وجل، وأن كيده في ضلال؟! مع أنه لما سأل موسى عليه السلام وقال: وما رب السماوات[1] لم يتعرض موسى عليه السلام للجهة، بل لم يذكر إلا أخصَّ الصفات، وهي القدرة على الاختراع، ولو كانت الجهة ثابتةً لكان التعريف بها أولى؛ فإن الإشارة الحسية من أقوى المعرِّفات حسّاً وعرفاً، وفرعون سأل بلفظة (ما)، فكان الجواب بالتحيز أولى من الصفة، وغاية ما فهمه من هذه الآية واستدلَّ به فهْم فرعون، فيكون عمدة هذه العقيدة كونَ فرعونَ ظنَّها، فيكون هو مُستندها، فليت شعْري لِمَ لا ذكَر النسبة إليه؟ كما ذكر أن عقيدة سادات أمة محمدٍ ﷺ الذين خالفوا اعتقاده في مسألة التحيز والجهة الذين ألحقهم بالجهمية. . متلقاةٌ من لبيد بن الأعصم اليهودي الذي سحر النبي ﷺ.

وختم الآيات الكريمة بالاستدلال بقوله: ﴿تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فُصِّلَت: ٤٢]، ﴿مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١١٤]، وما في الآيتين لا عرشٌ ولا كرسيٌّ ولا سماءٌ ولا أرضٌ، بل ما فيهما إلا مجرد التَّنزُّل، وما أدري من أي الدلالات استنبطها المدعي! فإن السماء لا تُفهم من التنزيل، فإن التنزيل قد يكون من السماء، وقد يكون من غيرها، ولا تنزيل القرآن كيف يُفهم منه النزول، الذي هو انتقالٌ من فوق إلى أسفل! فإن العرب لا تفهم ذٰلك في كلامٍ، سواءٌ كان من عَرضٍ أو غير عَرضٍ، وكما تُطلق العرب النّزول على الانتقال تطلقه على غيره، كما جاء في كتابه العزيز: ﴿وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾ [الحديد: ٢٥]، قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾ [الزُّمَر: ٦]، ولم ير أحدٌ قطعة حديدٍ نازلةً من السماء في الهواء، ولا جملاً يُحلِّق من السماء إلى الأرض، فكما جوَّزَ هنا أن النزول غير الانتقال من العلو إلى السفل فليجوزه هناك.

(١) كذا ورد في الأصول، والسؤال المعني جاء في قوله تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٣]، وجاء جوابه بعد ذلك: ﴿قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٤].

هٰذا آخر ما استدل به من الكتاب العزيز، وقد ادعى أولاً أنه يقول ما قاله الله، وأن ما ذكره من الآيات دليلٌ على قوله، إما نصاً وإما ظاهراً، وأنت إذا رأيت ما ادعاه، وأَمْعَنت النظر فيما قلناه، واستقرأت هذه الآيات. . لم تجد فيها كلمةً على وَفْق ما قاله أولاً، ولا نصاً ولا ظاهراً ألبتَّة، وكل أمرٍ بعد كتاب الله تعالى والدعوى عليه خللٌ.

ثم استدلَّ من السنة بحديث المعراج، ولم يرد في حديث المعراج أن الله فوق السماء أو فوق العرش حقيقةً، ولا كلمةٌ واحدةٌ من ذٰلك، وهو لم يسرد حديث المعراج، ولا بين الدلالة منه حتى نُجيب عنه، فإن بيَّنَ وجه الاستدلال عَرَّفناه كيف الجواب.

واستدل بنزول الملائكة من عند الله تعالى، **والجواب** عن ذٰلك: أن نزول الملائكة من السماء إنما كان لأن السماء مقرُّهم، والعِنْدِيَّة لا تدل على أن الله في السماء؛ لأنَّه يقال في الرسل الآدميِّين: إنهم من عند الله وإن لم يكونوا نزلوا من السماء، على أن العِنْدِيَّة قد يُراد بها الشرف والرتبة، قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَـَٔابٍ﴾ [صٓ: ٢٥]، وتستعمل في غير ذٰلك، كما قال رسول الله ﷺ حكايةً عن ربه عز وجل: «أنا عند ظن عبدي بي»[١].

وذكَر عروج الملائكة، وقد سبق، وربما شد فِقار ظهره، وقَوَّى مُنَّةَ مُنَّتِه[٢] بلفظة ﴿إِلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وأن ﴿إِلَىٰ﴾ [الأنعام: ٣٨] لانتهاء الغاية، وأنها في قطع المسافة، وإذا سكت عن هٰذا لم يتكلم بكلام العرب، فإن المسافة لا تفهم العرب منها إلا ما تنتقل فيه الأجسام، وهو يقول: إنهم لا يقولون بذٰلك، وقد قال الخليل ﷺ: ﴿إِنِّى ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّى﴾ [الصَّافات: ٩٩]، وليس المراد بذٰلك الانتهاء الذي عناه المدعي بالاتفاق، فَلِمَ يَجْتَرِئُ على ذٰلك في كتاب الله تعالى، ولا يُجاب به في خبر الواحد؟

وذكَر قوله ﷺ: «ألا تأمنوني وأنا أمين مَنْ في السماء، يأتيني خبر مَنْ في السماء صباحاً ومساءً»[٣] وليس المراد بـ (مَنْ) هو الله تعالى، ولا ذكَر النبي ﷺ ذٰلك، ولا خصَّهُ

---

(١) رواه البخاري (٧٤٠٥)، ومسلم (٢٦٧٥).

(٢) **المُنَّة**: القوة.

(٣) رواه البخاري (٤٣٥١)، ومسلم (١٠٦٤).

به، ومن أين للمدعي أنه ليس المراد بـ (مَنْ) الملائكة؟ فإنهم أكبر المخلوقات علماً بالله تعالى، وأشدُّهم اطلاعاً على القرب، وهم يعلمون أن رسول الله ﷺ أمينٌ، وهو عندهم في هذه الرُّتْبة، فليعلم المدعي أنه ليس في الحديث ما يَنْفي هٰذا، ولا ما يثبت ما ادَّعاه.

ثم ذكَر حديث الرقية: «ربُّنا الله الذي في السماء تقدس اسمُك، أمرك في السماء والأرض، كما رِزْقُك في السماء» الحديث[1].

وهَذا الحديث بتقدير ثبوته فالذي ذكَره النبي ﷺ فيه: «ربنا الذي في السماء تقدس اسمك»، ما سكت النبي ﷺ على «في السماء»، فلأي معنىً نقف نحن عليه، ونجعل «تقدس اسمك» كلاماً مستأنفاً؟! هل فعله رسول الله ﷺ هٰكذا، أو أمر به؟! وعند ذٰلك لا يجد المدعي مَخْلَصاً إلا أن يقول: الله تقدَّس اسمه في السماء والأرض، فَلِمَ خُصصت السماء بالذكر؟

فنقول له: ما معنى «تقدس»؟ إن كان المراد به التنزيهَ من حيث هو تنزيهٌ فذٰلك ليس في سماءٍ ولا أرضٍ، إذ التنزيهُ نَفْي النقائص، وذٰلك لا تعلق له بجَرْباء ولا غَبْراء، فإن المراد أن المخلوقات تُقَدِّس وتعترف بالتَّنْزيه، فلا شك أن أهل السماء مُطبقون على تنزيهه تعالى، كما أنه لا شك أن في أهل الأرض من لم يُنزِّه، وجعل له نداً، ووصفه بما لا يليق بجلاله، فيكون تخصيص السماء بذِكْر التقديس فيها لانْفِراد أهلها بالإطباق على التنزيه، كما أنه سبحانه لما انفرد في الملك في يوم الدين عمن يُتوهم مُلكه خصصه بقوله تعالى: ﴿مَـٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفَاتِحَة: ٤] وكما قال سبحانه وتعالى بعد دمار من ادعى المُلْك والمِلْك: ﴿لِّمَنِ ٱلۡمُلۡكُ ٱلۡيَوۡمَۖ لِلَّهِ ٱلۡوَٰحِدِ ٱلۡقَهَّارِ﴾ [غَافر: ١٦].

وأعاد هٰذا المدعي الحديث من أوله، ووصل إلى أن قال: فليقل: ربنا الذي في السماء.

قال: وذكَره ووقَف على قوله: «في السماء» فليت شِعْري هل جوز أحدٌ من العلماء أن يُفعل مثل هٰذا؟ وهل هٰذا إلا مجرد إيهام أن سيد المرسلين صلى الله عليه وعليهم وسلم قال: «ربنا الله الذي في السماء»؟

(١) رواه النسائي في «السنن الكبرى» (٧٥١٢).

وأما حديث الأَوْعَال[١]، وما فيه من قوله: «والعرش فوق ذٰلك كله، والله فوق ذٰلك كله»، فهٰذا الحديث قد كثُر منهم إيهام العوام أنهم يقولون به، ويُرَوِّجون به زخارفهم، ولا يتركون دعوى من دعاويهم عاطلةً من التَّحلي بهٰذا الحديث، ونحن نبين أنهم لم يقولوا بحرفٍ واحدٍ منه، ولا استقر لهم قدمٌ بأن الله تعالى فوق العرش حقيقةً، بل نقضوا ذٰلك، وإيضاح ذٰلك بتقديم ما أخر هٰذا المدَّعي؛ **قال في آخر كلامه**: ولا يظن الظانّ أن هٰذا يخالف ظاهر قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] وقول النبي ﷺ: «إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإن الله قَبل وجهه»[٢]، ونحو ذٰلك، **قال**: فإن هٰذا غلطٌ ظاهرٌ، وذٰلك أن الله تعالى معنا حقيقة، فوق العرش حقيقةً، **قال**: كما جمع الله بينهما في قوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾﴾ [الحديد: ٤]، **قال** هٰذا المدَّعي بِمْلءِ ماضِغَتيْه من غير تكتمٍ ولا تلعثمٍ: فقد أخبر الله تعالى أنه فوق العرش، ويعلم كل شيءٍ، وهو معنا أينما كنا، كما قال ﷺ في حديث الأَوْعَال: «والله فوق العرش، وهو يعلم ما أنتم عليه»، فقد فهمت أن هٰذا المدعي ادعى أن الله فوق العرش حقيقةً، واستدلَّ بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] وجعل أن ذٰلك من الله تعالى خبرٌ أنه فوق العرش، وقد علم كل ذي ذهنٍ قويمٍ، وفكرٍ مستقيمٍ، أن لفظ ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] ليس مرادفاً للفظ (فوق العرش) حقيقةً، وقد سبق منا الكلام عليه، ولا في الآية ما يدلّ على الجمع الذي ادعاه، ولا بين التقريب في الاستدلال، بل سرد آية من كتاب الله تعالى لا يُدرى هل حفظها أو نقلها من المصحف، ثم شبَّهَ الآية في الدلالة على الجمع بحديث الأَوْعَال، قال كما قال ﷺ فيه: «والله فوق العرش»، وقد علمت أنه ليس في الحديث ما يدلُّ على المعية، بل لا مدخل لـ (مع) في الحديث.

قال: وذٰلك أن (مع) إذا أُطلقت فليس ظاهرها في اللغة إلا للمقارنة المطلقة من غير وجوب مُماسَّةٍ ولا مُحاذاةٍ عن يمينٍ أو شمالٍ، فإذا قُيِّدَت بمعنىً من المعاني دلت على

---

(١) رواه الترمذي (٣٣٢٠).

(٢) رواه البخاري (٧٥٣)، ومسلم (٥٤٥).

المقارنة في ذٰلك المعنى، فإنه يقال: ما زلنا نسير والقمر معنا والنجم معنا، ويُقال: هٰذا المتاع معنا، وهو لمجامعته لك وإن كان فوق رأسك، فإنما الله مع خلقه حقيقةً، وهو فوق العرش حقيقةً، ثم هذه المعية تختلف أحكامها بحسب الموارد، فلما قال: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤]، دلَّ ظاهر الخطاب على أن حكم هذه المعية ومُقتضاها أنه مطلعٌ عليكم عالمٌ بكم.

قال: وهٰذا معنى قول السلف: إنه معهم بعلمه.

قال: وهٰذا ظاهر الخطاب وحقيقته.

قال: وكذٰلك في قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المجادلة: ٧] الآية وفي قوله تعالى: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ۖ﴾ [التوبة: ٤٠]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ﴿١٢٨﴾﴾ [النحل: ١٢٨]، ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦].

قال: ويقول أبو الصبي له مِنْ فوق السقف: لا تخفْ، أنا معك، تنبيهاً على المعية الموجبة لحكم الحال، فليفهم الناظر أدب هٰذا المدعي في هٰذا المَثَل، وحسن ألفاظه في استثمار مقاصده.

ثم قال: ففرقٌ بين المعية وبين مُقتضاها المفهوم من معناها، الذي يختلف باختلاف المواضع، فليفهم الناظر هذه العبارة التي ليست بالعربية ولا بالعجمية، فسبحان المسبح باللغات المختلفة.

قال: فلفظ المعية قد استعمل في الكتاب والسنة في مواضع، يقتضي في كل موضع أموراً لا يقتضيها في الموضع الآخر.

هذه عبارته بحروفها.

ثم قال: فإما أن تختلف دلالتها بحسب المواضع، أو تدلَّ على قَدْرٍ مشتركٍ بين جميع مواردها، وإن امتاز كل موضعٍ بخاصية، فلْيفهم تقسيم هٰذا المدعي وحسن تصرُّفه.

قال: فعلى التقديرين ليس مُقتضاها أن تكون ذات الرب مختلطةً بالخلق، حتى يُقال: صرفت عن ظاهرها.

ثم قال: في موضع آخر: من علم أن المعية تُضاف إلى كل نوعٍ من أنواع المخلوقات؛ كإضافة الربوبية مثلاً، وأن الاستواء على العرش ليس إلا العرش، وأن الله تعالى يُوصف بالعلو والفوقية الحقيقية، ولا يُوصف بالسفول ولا بالتحتية قطُّ، لا حقيقةً ولا مجازاً.. عَلِمَ أنَّ القرآن على ما هو عليه من غير تحريفٍ.

فليفهم الناظر هذه المقدمات القطعية، وهذه العبارات الرائقة الجلية، وحَصْر الاستواء على الشيء في العرش مما لا يقوله عاقلٌ، فضلاً عن جاهل.

ثم قال: من توهم أن كون الله في السماء بمعنى أن السماء تحيط به وتحويه.. فهو كاذبٌ إن نقله عن غيره، وضالٌّ إن اعتقده في ربه، وما سمعنا أحداً يفهمه من اللفظ، ولا رأينا أحداً نقله عن أحدٍ.

فليستفد الناظر أن الفهم يُسمع!

قال: ولو سُئل سائر المسلمين: هل يفهمون من قول الله تعالى ورسوله ﷺ أن الله تعالى في السماء تحويه؟ لبادر كل أحد منهم إلى أن يقول: هٰذا شيءٌ لعله لم يخطر ببالنا، وإذا كان الأمر هٰكذا فمن التكلُّف أن يجعل ظاهر اللفظ شيئاً محالاً، لا يفهمه الناس منه، ثم يريد أن يتأوله.

قال: بل عند المسلمين أن الله في السماء وهو على العرش واحدٌ، إذ السماء إنما يراد به العلو، فالمعنى: الله في العلو لا في السفل.

هٰكذا قال هٰذا المدعي، فليَثْنِ الناظر على هذه بالخناصر، وليَعَضَّ عليها بالنواجذ، وليعلم أن القوم ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الحشر: ٢].

قال: وقد علم المسلمون أن كرسيه تعالى وسع السَّماوات والأرض، وأن الكرسي في العرش كحَلْقَةٍ مُلقاةٍ بأرض فلاةٍ، وأن العرش خلقٌ من مخلوقات الله تعالى، لا نسبةَ له إلا قدرة الله وعظمته، وكيف يتوهم متوهم بعد هٰذا أن خلقاً يحصره ويحويه؟ وقد قال تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]، وقال تعالى: ﴿فَسِيرُوا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٣٧] بمعنى (على)، ونحو ذٰلك، وهو كلامٌ عربيٌّ حقيقةٌ لا مجازٌ، وهٰذا يعلمه من عرف حقائق معنى الحروف، وأنها متواطئةٌ في الغالب.

هٰذا آخر ما تمسك به.

فنقول:

أولاً: ما معنى قولك: إنَّ (مع) في اللغة للمقارنة المطلقة من غير مُماسَّةٍ ولا مُحاذاةٍ، وما هي المقارنة؟ فإن لم يفهم من المقارنة غير صفةٍ لازمةٍ للجسميَّة حصل المقصود، وإن فهم غيره فليتنبه حتى ننظر هل تفهم العرب من المقارنة ذٰلك أو لا؟

ثم قوله: فإذا قُيدت بمعنىً من المعاني دلت على المقارنة في ذٰلك المعنى.

فنقول له: ومَنْ نحا ذٰلك في ذٰلك؟

قوله: إنها في هذه المواضع كلِّها بمعنى العلم.

قلنا: من أين لك هٰذا؟

فإن قال: من جهة قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] الآية، دلَّ ذٰلك على المعية بالعلم، وأنه على سبيل الحقيقة.

فنقول له: قد كِلْتَ بالصاع الوافي، فكِلْ لنا بمثله، واعلم أن (فوق) كما يستعمل في العلو في الجهة كذٰلك يستعمل في العلو في المرتبة والسلطنة والملك، وكذٰلك الاستواء، فيكونان متواطئين، كما ذكرته حرفاً بحرفٍ، وقد قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨] وقال تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦] وقال الله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] وقال تعالى حكاية عن قوم فرعون: ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٧] وقال تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ﴾ [الزخرف: ٣٢] ومعلوم أنه ليس المراد جهة العلو فأعد البحث، وقل: فوق العرش بالاستيلاء، وكذا في حديث الأوْعَال، وما فعلته في (مع) فافعله في (فوق)، وخرج هٰذا كما خرجت ذٰلك، وإلا اترك الجميع.

ثم قوله: ومن علم أن المعية تضاف إلى كل نوعٍ من أنواع المخلوقات، وأن الاستواء على الشيء ليس إلا العرش.

قلنا: حتى نُبصر لك رجلاً استعملها يعلم ما تقوله من غير دليلٍ، فإنك إن لم تُقم دلالةً على ذٰلك وإلا أبرزت لفظةً تدلُّ على تحتُّم (فوق) للاستواء في جهة العلو، فليت

شِعْري من أين تعلم أن المعية بالعلم حقيقة، وأن آية الاستواء على العرش وحديث الأَوْعَال دالَّان على صفة الربوبية بالفوقية الحقيقية؟! اللهم غَفْراً، هٰذا لا يكون إلا بالكشف، وإلا فالأدلة التي نصبها الله تعالى لتُعرف بها ذاته وصفاته وشرائعه لم يُورد هٰذا المدَّعي منها حرفاً واحداً على وَفْق دعوى، ولا ثبت له قدمٌ إلا في مَهْوَى.

ثم قوله: لا يوصف الله تعالى بالسفول والتحتية، لا حقيقةً ولا مجازاً، ليت شِعْري من ادعى له هذه الدعوى حتى يُكلَّفَ الكلام فيها؟!

ثم إن قوله بعد ذٰلك: من توهم كون الله تعالى في السماء، بمعنى أن السماء تُحيط به وتحويه، فهو كاذبٌ إن نقله عن غيره، وضالٌّ إن اعتقده في ربِّه.

أيها المدعي؛ قُلْ ما تفهم، وافهم ما تقول، وكلِّم الناس كلام عاقلٍ لعاقلٍ، تُفيد وتستفيد، إذا طلبت أن تستنبط من لفظة (في) الجهة، وحملتها على حقيقتها هل يُفهم منها غير الظرفية، أو ما في معناها؟ وإذا كان كذٰلك فهل يَفهم عاقلٌ أن الظرف ينفكُّ عن إحاطةٍ ببعض أو جميعٍ أو ما يلزم ذٰلك؟ وهل جرى هٰذا على سمعٍ؟ وهل من يخاطر أنَّ (في) على حقيقتها في جهةٍ، ولا يُفهم منها احتواءٌ ولا إحاطةٌ ببعضٍ ولا كلٍّ؟

فإن كان المراد أن يعزل الناس عقولهم، وتتكلم أنت وهم يقلدون ويصدقون، لَمْ تأمن أن بعض المسؤولين من المخالفين للملة يأمرك بذٰلك، ويُثبت الباطل عليك.

ثم قولك: لو سُئل سائر المسلمين هل يفهمون من قول الله تعالى ورسوله أن الله في السماء تحويه.. لبادر كل واحدٍ منهم إلى أن يقول: هٰذا شيءٌ لعله لم يخطر ببالنا.

فنقول: ما الذي أردت بذٰلك؟ إن أردت أن هٰذا اللفظ لا يُعطِي هٰذا المعنى فإياك أن تسأل عن هٰذا من هو عارفٌ بكلام العرب، فإنه لا يُصدقك في أن هٰذا اللفظ لا يُعطي هٰذا، مع كون (في) للظرفية، وأنها على حقيقتها في الجهة، وإن أردت أن العقول تأبى ذٰلك في حق الله تعالى.. فلسنا نحن معك إلا في تقرير هٰذا، ونفي كل ما يُوهم نقصاً في حق الله تعالى.

ثم قولك: عند المسلمين أن الله في السماء وهو على العرش واحدٌ.

لا ينبغي أن تضيف هٰذا الكلام إلا إلى نفسك، أو إلى من تلقيت هذه الوَصْمَة منه، ولا تجعل المسلمين يرتبكون في هٰذا الكلام الذي لا يُعقل.

ثم استدللْتَ على أن كون الله في السماء والعرش واحدٌ بأن السماء إنما يُراد بها العلو فالمعنى: الله في العلو لا في السفل.

قُلْ لي: هل قال الله تعالى ورسوله ﷺ والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار رضي الله عنهم أجمعين: إن الله تعالى في العلو لا في السفل؟ وكل ما قلت من أول المقدمة إلى آخرها لو سُلم لك لكان حاصله أن الله تعالى وصف نفسه بأنه استوى على العرش، وأن الله تعالى فوق العرش.

وأما أن السماء المراد بها جهة العلو فما ظفرت كَفَّاك بنقله.

ثم قولك: قد علم المسلمون أن كرسيه تعالى وسع السماوات والأرض، وأن الكرسي في العرش كحلقةٍ ملقاةٍ بأرضٍ فلاةٍ.

فليت شعري إذا كان حديث الأَوْعَال يدلُّكَ على أن الله فوق العرش، فكيف يُجمَع بينه وبين طلوع الملائكة إلى السماء التي فيها الله؟ وكيف يكون مع ذٰلك في السماء حقيقةً؟

ولعلك تقول: إن المراد بهما جهة العلو توفيقاً.

فليت شعري أيمكن أن تقول بعد هٰذا التوفيق العاري عن التوقيف والتوفيق: إن الله في السماء حقيقةً، وعلى السماء حقيقةً، وفي العرش حقيقةً، وعلى العرش حقيقةً، ثم حقيقة السماء هي هذه المشاهدة المحسوسة يطلق عليها هٰذا الاسم مَنْ لم يخطر بباله السمو، وأما أصل الاشتقاق فذٰلك لا مزيَّةَ لها فيه على السقف والسحاب، فتبارك الله خالق العقول!

ثم قولك بعد ذٰلك: العرش من مخلوقات الله تعالى، لا نسبة له إلا قدرة الله وعظمته.

وقع إلينا (إلا قدرة الله) فإن كانت بألف لام ألف[1] كما وقع إلينا.. فقد نفيت العرش، وجعلت الجهة هي العظمة والقدرة، وصار معنى كلامك: جهة الله عظمته وقدرته.

(١) أراد (إلا) من قوله: (لا نسبة له إلا قدرة الله وعظمته).

والآن قلت ما لا يُفهم، ولا قاله أحدٌ.

وإن كان كلامك بألف لام ياء[١] فقد صدقت، وقلت الحق، ومَنْ قال خلاف ذٰلك؟ ولعمري لقد رَمَمْنا لك هٰذا المكان، ولقناك إصلاحه.

ثم قلت: كيف يُتوهَّم بعد هٰذا أن خلقاً يحصره أو يحويه؟

قلنا: نعم، ومِنْ أي شيءٍ بلاؤنا إلا ممن يدعي الحصر أو يُوهمه؟!

ثم قلت: وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١] أَوَما علمت أن التمكن الاستقراري حاصلٌ في الجِذْع، فإن تمكُّن المصلوب في الجِذْع كتمكُّن الكائن في الظرف، وكذٰلك الحكم في قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١١]، وهٰذا الذي ذكرناه هو الجواب عن حديث الأَوْعَال، وحديث قبض الروح، وحديث عبد الله بن رواحة رضي الله عنه، وحديث أُميَّة بن أبي الصَّلْت وما قال من قوله: [من الخفيف]

مَجِّدُوْا اللهَ فَهْوَ أَهْلٌ لِمَجْدِ رَبُّنَا فِيْ السَّمَاءِ أَمْسَى كَبِيرا[٢]

فيُقال للمدعي: إن كنت ترويه (في السماء) فقط، ولا تُتبعها (أمسى كبيراً) فربما يُوهم ما تدعيه، لكن لا يبقى شعراً ولا قافيةً، وإن كان قال: ربنا في السماء أمسى كبيرا.. فقل: مثل ما قال أُميَّة، وعند ذٰلك لا يُدرى، هل هو كما قلت؟ أو قال: إن الله كبير في السماء.

فإن قلت: وهو كبيرٌ في الأرض فلِمَ خُصت السماء؟

قلنا: التخصيص بما أشرنا إليه من أن تعظيم أهل السماوات أكثر من تعظيم أهل الأرض له، فليس في الملائكة من ينحت حجراً ويعبده، ولا فيهم دَهْرِيٌّ ولا معطلٌ ولا مشبهٌ، وخطاب أُميَّة لكفار العرب الذين اتخذوا هبل ومناة واللات والعُزَّى وغير ذٰلك من الأنداد، وقد علمت العرب أن أهل السماء أعلم منهم، حتى كانوا يتمسَّكون بحديث الكاهن الذي كان يتلقف من الجني الذي يسترق الكلمة من المَلَك، فيضيف إليها مئة

---

(١) أي: (لا نسبة له إلى قدرة الله وعظمته).

(٢) «ديوانه» (ص ٣٣)، والرواية فيه: (فهو للمجد أهل).

كِذْبَةٍ، فكيف اعتقادهم في الملائكة؟! فلذٰلك احتج عليهم أُميَّة بالملائكة، هٰذا ليس ببعيدٍ ولا خلافه قطعيٌّ.

ثم قال: من المعلوم بالضرورة أن الرسول المبلغ عن الله ألقى إلى أُمَّته المدعوين أن الله تعالى على العرش، وأنه فوق السماء.

فنقول له: هٰذا ليس بصحيحٍ بالصريح، بل ألقى إليهم أن الله استوى على العرش، هٰذا الذي تواتر من تبليغ هٰذا النبي ﷺ، وما ذكره المدعي من هٰذا الإخبار، فأخبار آحادٍ لا يصدق عليها جمع كثرةٍ، ولا حجةَ له فيها، وذٰلك واضحٌ لمن سمع كلام الرسول ﷺ، ونزَّله على استعمال العرب وإطلاقاتها، ولم يُدخل عليها غير لغتها.

ثم قلت: كما فطر الله جميع الأمم عربهم وعجمهم في الجاهلية والإسلام إلا مَنْ اجتالتْهُ الشياطينُ عن فطرته.

هٰذا كلامٌ من أوله إلى آخره مُعارَضٌ بالميل والترجيح معاً.

ثم قلت عن السلف في ذٰلك من الأقوال ما لو جمعته لبلغت مِئِينَ ألوفاً(١).

فنقول: إن أردت بالسلف سلف المشبهة كما سيأتي في كلامك.. فربما قاربت، وإن أردت سلف الأمة الصالحين فلا حرفاً ولا شطر حرفٍ، وهٰنحن معك في مقامٍ مقامٍ ومضمارٍ مضمارٍ بحول الله وقُوَّته.

ثم قلت: ليس في كتاب الله تعالى ولا سنة رسوله، ولا عن أحدٍ من سلف الأمة، لا من الصحابة ولا من التابعين، حرفٌ واحدٌ يخالف ذٰلك، لا نصٌّ ولا ظاهرٌ.

قلنا: ولا عنهم، كما ادعيْتَ أنت، ولا نصٌّ ولا ظاهرٌ، وقد صدرت أولا أنك تقول ما قاله الله ورسوله والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار، ثم دارت الدائرة على أن المراد بالسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار مشايخ عقيدتك، وعزلت العشرة وأهل بدرٍ والحديبيةِ عن السبق، والتابعين عن المتابعة، وتولَّى هؤلاء لا غير ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤].

---

(١) في الأصل: (مائتين ألوفاً)، والتصحيح من الأصل المنقول عنه.

ثم قولك: لم يقل أحدٌ منهم: إنه ليس في غير السماء، ولا إنه ليس على العرش، ولا إنه في كل مكان، ولا إن جميع الأمكنة بالنسبة إليه سواءٌ، ولا إنه داخل العالم ولا خارجه، ولا متصلٌ ولا منفصلٌ.

قلنا: لقد عممت الدعوى، فذكرت ما لم تحط به علماً، وقد ذكرنا لك عن جعفرٍ الصادق والجنيد والشبلي وجعفر بن نصير وأبي عثمان المغربي رضي الله عنهم ما فيه كفايةٌ، فإن طعنت في نقلنا أو في هذه السادة طعنا في نقلك وفيمن أسندت إليه من أهل عقيدتك خاصةً، فلِمْ يوافقك على ما ادعيته غيرهم.

ثم إنك أنت الذي قد **قلت** ما لم يقله الله ولا رسوله ولا السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار ولا من التابعين ولا من مشايخ الأمة الذين لم يدركوا الأهواء، فما نطق أحدٌ منهم بحرف في أن الله تعالى في جهة العلو، وقد قلت وصرحت وبحثت وفهمت بأن ما ورد من أنه في السماء وفوق السماء وفي العرش وفوق العرش المراد به جهة العلو، **فقل لنا**: مَنْ قال هٰذا؟ هل قاله الله أو رسوله أو السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار أو التابعين لهم بإحسان؟ فلِمَ تُهوِّل علينا بالأمور المُغَمْغَمة؟ وبالله المستعان.

ثم استدلَّ على جواز الإشارة الحسية إليه بالأصابع ونحوها، بما صح أنه ﷺ في خطبة عرفات جعل يقول: «ألا هل بلغت»؟ فيقولون: نعم، فيرفع إصبعه إلى السماء، وينكتها إليهم، ويقول: «اللهم اشهد» غير مرة.

ومن أي دلالة يدلُّ هٰذا على جواز الإشارة إليه؟ هل صدر منه ﷺ إلا أنه رفع إصبعه ثم نكتها إليهم؟ هل في ذٰلك دلالة على أن رفعه كان يشير به إلى جهة الله تعالى؟ ولكن هٰذا من عظيم ما رسخ في ذهن هٰذا المدعي من حديث الجهة، حتى إنه لو سمع مسألةً من عويص الفرائض والوصايا وأحكام الحيض لقال: هذه دالَّةٌ على الجهة.

ثم أتى بالطامة الكبرى والداهية الدهياء، **وقال**: فإن كان الحق ما يقوله هؤلاء السابقون النافون من هذه العبارات ونحوها، دون ما يُفهم من الكتاب والسنة، إما نصاً أو ظاهراً، كيف يجوز على الله تعالى ثم على رسوله ﷺ ثم على خير الأمة أنهم يتكلمون

دائماً بما هو نصٌّ أو ظاهرٌ في خلاف الحق، ثم الحق الذي يجب اعتقاده لا يبوحون به قط، ولا يدلُّون عليه لا نصاً ولا ظاهراً، حتى يجيء أنباط الفرس والروم وأفراخ الهنود يبينون للأمة العقيدة الصحيحة التي يجب على كل مؤلِّف أو فاضل أن يعتقدها؟ لئن كان ما يقوله هؤلاء المتكلمون المتكلفون هو الاعتقاد الواجب، وهم مع ذٰلك أُحيلوا على مجرد عقولهم، وأن يدفعوا لمقتضى قياس عقولهم ما دلَّ عليه الكتاب والسنة نصاً أو ظاهراً.. لقد كان ترك الناس بلا كتابٍ ولا سنةٍ أهدى لهم، وأنفع على هٰذا التقرير، بل كان وجود الكتاب والسنة ضرراً محضاً في أصول الدين، فإن حقيقة الأمر على ما يقوله هؤلاء: أنكم يا معشر العبَّاد لا تطلبوا معرفة الله سبحانه وتعالى، وما يستحق من الصفات نفياً ولا إثباتاً، لا من الكتاب ولا من السنة، ولا من طريق سلف الأمة، ولكن انظروا أنتم، فما وجدتموه مستحقاً له من الصفات فصفوه به، سواءٌ كان موجوداً في الكتاب والسنة أو لم يكن، وما لم تجدوه مستحقاً له في عقولكم فلا تصفوه بها.

ثم قال: هما فريقان، أكثرهم يقول: ما لم تثبته عقولكم فانفوه، ومنهم من يقول: بل توقفوا فيه، وما نفاه قياس عقولكم الذي أنتم فيه مختلفون ومضطربون اختلافاً أكثر من جميع اختلافٍ على وجه الأرض فانفوه، وإليه عند الشارع فارجعوا، فإن الحق الذي تعبدتكم به، وما كان مذكوراً في الكتاب والسنة مما يخالف قياسكم هٰذا، أو يُثبت ما لم تدركه عقولكم على طريقة أكثرهم.. فاعلموا أنني امتحنتكم بتنزيله، لا لتأخذوا الهدى منه، لكن لتجتهدوا في تخريجه على شواذِّ اللغة ووحشيِّ الألفاظ وغرائب الكلام، أو تسكتوا عنه مفوضين علمه إليّ. هٰذا حقيقة الأمر على رأي المتكلمين.

هٰذا ما قاله، وهو الموضع الذي صُرع فيه وتخبطه الشيطان من المسِّ.

فنقول له: ما تقول فيما ورد من ذكر العيون بصفة الجمع، وذكر الجَنب، وذكر الساق الواحد، وذكر الأيدي؟ فإن أخذنا بظاهر هٰذا يلزمنا إثبات شخصٍ له وجهٌ واحدٌ عليه عيونٌ كثيرةٌ، وله جنبٌ واحدٌ، وعليه أيدٍ كثيرةٍ، وله ساقٌ واحدٌ، فأي شخصٍ يكون في الدنيا أبشع من هٰذا، وإن تصرفت في هٰذا بجمعٍ وتفريقٍ بالتأويل، فلِمَ لا ذكره الله ورسوله وسلف الأمة؟

وقوله تعالى في الكتاب العزيز: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]، فكل عاقل يعلم أن النور الذي على الحيطان والسقوف وفي الطرق والحشوش ليس هو الله تعالى، ولا قالت المجوس بذلك، فإن قلت: بأنه هادي السماوات والأرض ومنوِّرها.. فلِمَ لا قاله الله تعالى ولا رسوله ولا سلف الأمة؟

وورد قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، وذلك يقتضي أن يكون الله داخل الزَّرْدَمَة(١)، فلِمَ لا بيَّنه الله ولا رسوله ولا سلف الأمة؟

وقال تعالى: ﴿وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب﴾ [العلق: ١٩]، ومعلوم أن التقرب في الجهة ليس إلا بالمسافة، فلِمَ لا بيَّنه الله تعالى ولا رسوله ﷺ ولا سلف الأمة؟

وقال تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، وقال تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦]، وقال تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]، وقال ﷺ حكاية عن ربه عز وجل: «من تقرَّب إلي شبراً تقربت إليه ذراعاً، ومن تقرب إلي ذراعاً تقربت منه باعاً، ومن أتاني يمشي أتيته هرولة»(٢)، وما صح في الحديث: «أجد نَفَس الرحمان من قِبل اليمن»(٣)، ومن قوله ﷺ: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض»(٤)، ومن قوله ﷺ حكاية عن ربه سبحانه وتعالى: «أنا جليس من ذكرني»(٥).

وكل هذه هل تأمن من المجسِّم أن يقول لك: ظواهر هذه كثرةٌ تفوت الحصر أضعاف أحاديث الجهة، فإن كان الأمر كما يقول في نفي الجسمية، مع أنه لم يأت في شيء من هذه ما يبيِّن خلاف ظواهرها، لا عن الله تعالى، ولا عن رسوله ﷺ، ولا عن سلف الأمة.. فحينئذٍ يكيل لك المجسم بصاعك، ويقول لك: لو كان الأمر كما قلت لكان ترك الناس بلا كتاب ولا سنة أهدى لهم.

---

(١) الزَّرْدَمَة: الغلصمة، أو موضع الابتلاع.
(٢) تقدم (ص ١١٧).
(٣) تقدم (ص ١١٧).
(٤) تقدم (ص ١١٨).
(٥) تقدم (ص ١١٨).

وإن قلت: إن العمومات قد بينت خلاف ظواهر هذه، لم نجد منها نافياً للجسمية إلا وهو ناف للجهة.

ثم ما يؤمنك من تناسُخي يفهم من قوله: ﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ٨﴾ [الانفِطار: ٨] مذهبه، ومن معطل يفهم من قوله تعالى: ﴿مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلۡأَرۡضُ﴾ [البَقَرَة: ٦١] مراده، فحينئذٍ لا تجد مساغاً لما تغص به من ذٰلك إلا الأدلة الخارجة عن هذه الألفاظ، ثم صار حاصل كلامك أن مقالة الشافعية والحنفية والمالكية يلزمها أن يكون ترك الناس بلا كتابٍ ولا سنةٍ أهدى لهم، أفتراهم يكفرونك بذٰلك أم لا؟

ثم جعلت أن مقتضى كلام المتكلمين أن الله تعالى ورسوله وسلف الأمة تركوا العقيدة حتى بينها هؤلاء، **فقل لنا**: إن الله ورسوله وسلف الأمة بيَّنوها، ثم انقل عنهم أنهم قالوا كما تقول: إن الله تعالى في جهة العلو لا في جهة السفل، وإن الإشارة الحسية جائزة إليه، فإذا لم تجد ذٰلك في كتاب الله تعالى، ولا كلام رسوله ﷺ، ولا كلام أحد من العشرة، ولا كلام أحد من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار رضي الله عنهم.. فعد على نفسك باللائمة، وقل: لقد ألزمت القوم بما لا يلزمهم، ولو لزمهم لكان عليك اللوم.

ثم قلت عن المتكلمين: إنهم يقولون: ما يكون على وفق قياس العقول فقولوه، وإلا فانفوه.

والقوم لم يقولوا ذٰلك، بل **قالوا**: صفة الكمال يجب ثبوتها لله، وصفة النقص يجب نفيها عنه؛ كما قاله الإمام أحمد رضي الله عنه، قالوا: وما ورد من الله تعالى ومن رسوله ﷺ فليعرض على لغة العرب التي أرسل الله تعالى محمداً بلغتها، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤]، فما فهمت العرب فافهمه، ومن جاءك بما يخالفه فانبذ كلامه نبذ الحذاء المرقَّع، واضرب بقوله حائط الحُشّ.

ثم نعقد فصلاً إن شاء الله تعالى بعد إفساد ما نزغ به في سبب ورود هذه الآيات على هٰذا الوجه، فإنه إنما تلقف ما نزغ به في مخالفة الجماعة وأساء القول على الملة من حثالة الملاحدة الطاعنين في القرآن، وسنبيِّن إن شاء الله تعالى ضلالهم، ويعلم إذ ذاك من هو من فراخ الفلاسفة والهنود.

ثم لو استحيى الغافل لعرف مقدار علماء الأمة رحمهم الله تعالى، ثم هل رأى من رد على الفلاسفة والهنود والروم والفرس غير هؤلاء الذين جعلهم فراخهم، وهل اتكلوا في الرد على هذه الطوائف على قومٍ لا عقل لهم ولا بصيرة ولا إدراك، ثم يذرونهم يستدلون على إثبات الله تعالى في الحِجاج على منكره بالنقل، وعلى منكري النبوة بالنقل حتى يصير مضغةً للماضغ، وضُحْكةً للمستهزئ، وشماتةً للعدو، وفرحاً للحسود، وفي قصة الحسن بن زياد اللُّؤْلُؤي عبرةٌ للمعتبر.

ثم أخذ بعد هٰذا في أن الأمور العامة إذا نفيت عنها إنما يكون دلالتها على سبيل الإلغاز.

قلنا: وكذٰلك المجسم يقول لك: دلالة الأمور العامة على نفي الجسمية إلغاز.

ثم قال بعد هٰذا: يا سبحان الله! كيف لم يقل الرسول ﷺ يوماً من الدهر ولا أحدٌ من سلف الأمة: هذه الآيات والأحاديث لا تعتقدوا ما دلَّت عليه؟!

فيقال له: ما الذي دلت عليه حتى يقولوا: إنه لا يُعتقد؟ هٰذا تشنيعٌ بحتٌ.

ثم يقول لك المجسم: يا سبحان الله! لِمَ لَمْ يقل رسول الله ﷺ ولا أحد من سلف الأمة: إن الله تعالى ليس بجسمٍ، ولا قالوا: لا تعتقدوا من الأحاديث الموهمة للجسمية ظواهرها؟

ثم استدل بقوله ﷺ في صفة الفرقة الناجية: «هو من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي»، قال المدعي: فهلَّا قال: من تمسك بظاهر القرآن في آيات الاعتقاد فهو ضالٌّ، وإنما الهدى رجوعكم إلى مقاييس عقولكم.

فليعلم الناظر أنه هٰهنا باهت وزخرف وتشبَّع بما لم يُعطه، فإنه قد ثبت أن طريق رسول الله ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم الكفُّ عن ذٰلك، فما نحن الآمرون به، وأنه هو ليس بساكت، بل طريقه الكلام، وأمر الدَّهماء بوصف الله تعالى بجهة العلو، وتجويز الإشارة الحسية إليه، فليت شعري مَن الموافق رسولَ الله ﷺ وأصحابه؟! ولكن صدق القائل: رمتني بدائها وانسلَّت.

ثم المجسم **يقول** له حذو النعل بالنعل: ما قاله لنا، **ونقول له**: لِمَ لا قال رسول الله ﷺ: الناجية مَن قال: إن الله في جهة العلو، وإن الإشارة الحسية إليه جائزة؟

فإن قال: هذه طريقة السلف وطريقة الصحابة.

قلنا: مِن أين لك هٰذا؟ ثم لا تأمن من كل مبتدع أن يدعي ذٰلك.

ثم أفاد المدعي، وأسند أن هذه المقالة مأخوذة من تلامذة اليهود والمشركين وضلال الصابئين.

قال: فإن أول من حُفظ عنه هذه المقالة الجَعْد بن درهمٍ، وأخذها عنه جَهْم بن صفوان، وأظهرها فنُسبت مقالة الجهمية إليه، **قال**: والجعد أخذها عن أبان بن سِمْعان، وأخذها أبان من طالوت بن أخت لبيد بن الأعصم، وأخذها طالوت من لبيد اليهودي الذي سحر النبي ﷺ.

قال: وكان الجعد هٰذا فيما يقال من أهل حَرَّان.

فيقال له: أيها المدعي أن هذه المقالة مأخوذة من تلامذة اليهود؛ قد خالفت الضرورة في ذٰلك، فإنه ما يخفى على جميع الخواص وكثيرٍ من العوام أن اليهود مجسمةٌ مشبِّهةٌ، فكيف يكون ضد التجسيم والتشبيه مأخوذاً عنهم؟ وأما المشركون فكانوا عبَّاد أوثان، وقد بينت الأئمة أن عبدة الأصنام تلامذة المشبهة، وأن أصل عبادة الصنم التشبيه، فكيف يكون نفيه مأخوذاً عنهم؟ وأما الصابئة فبلدهم معروفٌ، وإقليمهم مشهورٌ، وهل نحن منه أو خصومنا؟ وأما كون الجعد بن درهمٍ من أهل حَرَّان فالنسبة صحيحة، وترتيب هٰذا السند الذي ذكره سيسأله الله تعالى عنه، والله من ورائه بالمرصاد، وليت لو أتبعه أن سند دعواه وعقيدته أن فرعون ظن أن إلٰه موسى في السماء!

ثم أضاف المقالة إلى بشرٍ المَرِيسي، وذكر أن هذه التأويلات هي التي أبطلتها الأئمة، ورد بها على بشر، وأن ما ذكره الأستاذ أبو بكرٍ بن فورك، والإمام فخر الدين الرازي ـ قدس الله روحهما ـ هو ما ذكره بشرٌ، وهٰذا بهرجٌ لا يثبت على مِحَك النظر القويم، ولا معيار الفكر المستقيم، فإنه من المحال أن تنكر الأئمة على بشر أن يقول ما

تقوله العرب، وهٰذان الإمامان ما قالا إلا ما قالته العرب، وما الإنكار على بشرٍ إلا فيما يخالف فيه لغةَ العرب، وأن يقول عنها ما لم تقله.

ثم أخذ بعد ذٰلك في تصديق عَزْوته إلى المهاجرين والأنصار رضي الله عنهم، وشرع في النقل عنهم، فقال: قال الأوزاعي: كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله تعالى ذكره فوق عرشه.

فنقول له: أول ما بدأْتَ به الأوزاعي وطبقته ومن بعدهم، فأين السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار؟ وأما قول الأوزاعي فأنت قد خالفته، ولم تقل به، لأنك قلت: إن الله ليس فوق عرشه، لأنك قررت أن العرش والسماء ليس المراد بهما إلا جهة العلو، وقلت: المراد من فوق عرشه والسماء ذٰلك، فقد خالفت قول الأوزاعي صريحاً، مع أنك لم تقل قط ما يُفهم، فإن قررت أن السماء في العرش كحلقةٍ ملقاةٍ في فلاةٍ، فكيف تكون هي هو؟ ثم من أين لك صحة هٰذا النقل عن الأوزاعي؟

وبعد مسامحتك في كل ذٰلك، ما قال الأوزاعي: الله فوق العرش حقيقةً، فمن أين لك هذه الزيادة؟!

ونقلَ عن مالك بن أنس والثوري والليث والأوزاعي أنهم قالوا في أحاديث الصفات: أمِرُّوها كما جاءت.

فيقال له: لِمَ لا أمسكت على ما أمرت به الأئمة؟ بل وصفت الله بجهة العلو! ولم يرد بذٰلك خبرٌ، ولو بذلت قِراب الأرض ذهباً على أن تسمعها من عالمٍ ربانيٍّ لم تفرح بذٰلك، بل تصرفت ونقلت على ما خطر لك، وما أمْرَرت ولا أقررت ولا امتثلت ما نقلْتَه عن الأئمة.

وروَى قول ربيعة ومالكٍ: الاستواء غير مجهول.

فليت شعري من قال: إنه مجهول؟ بل أنت زعمت أنه لمعنىً عينته وأردت أن تعزوه إلى الإمامين، ونحن لا نسمح لك بذٰلك.

ثم نقل عن مالكٍ أنه قال للسائل: الإيمان به واجبٌ، والسؤال عنه بدعةٌ، وما أراك إلا مبتدعاً، فأمر به فأخرج.

فيقال له: ليت شعري من امتثل منا قول مالك؟ هل امتثلناه نحن، حيث أمرنا بالإمساك، وألجمنا العوام عن الخوض في ذٰلك، أو الذي جعله دِراسته، يلقيه ويلقِّنه ويكتبه ويدرسه، ويأمر العوام بالخوض فيه؟ وهل أنكر على المستفتي في هذه المسألة بعينها، وأخرجه كما فعل مالكٌ رضي الله عنه فيها بعينها؟ وعند ذٰلك يَعلم أن ما نقله عن مالك حجةٌ عليه لا له.

ثم نقل عن عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجِشَون أنه قال وقد سئل عما جحدت به الجهمية: أما بعد، فقد فهمت فيما سألت فيما تتابعت فيه الجهمية[١]، ومن خالفها في صفة الرب العظيم الذي فاقت عظمته الوصف والتقدير، وكَلَّت الألسن عن تفسير صفته، وانحسرت العقول دون معرفة قدرته، ردَّت عظمته العقول فلم تجد مساغاً فرجعت خاسئةً وهي حسيرةٌ، وإنما أُمِروا بالنظر والتفكر فيما خلق بالتقدير، وإنما يقال: (كيف) لمن لم يكن مرةً ثم كان، فأما الذي لا يحول ولا يزول، ولم يزل، وليس له مِثْل. فإنه لا يَعلم كيف هو إلا هو؟ وكيف يُعرف قدر من لم يبدأ ومن لا يموت ولا يبلى؟ وكيف يكون لصفة شيء منه حدٌّ أو منتهى يعرفه عارف، أو يَحُدَّ قدره واصف؟ على أنه الحق المبين، لا حَقَّ أحقُّ منه، ولا شيء أبينُ منه.

والدليل على عجز العقول عن تحقيق صفته عجزُها عن تحقيق صفة أصغر خلقه، فلا تكاد تراه صغيراً يحول ويزول، ولا يُرى له سمعٌ ولا بصرٌ، بل ما يتقلب به ويحتال من عقله أعضل بك، وأخفى عليك مما ظهر من سمعه وبصره، فتبارك الله أحسن الخالقين وخالقهم، وسيد السادات وربُّهم.

ثم نقل عنه الأحاديث الواردة في الصفات، وذكر قوله: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزُّمَر: ٦٧] قال: فوالله ما دلهم على عظيم ما وصف من نفسه، وما تحيط به قبضته إلا صغر نظيرها[٢] منهم عندهم أن ذٰلك الذي أُلقي في رُوعهم وخلق على معرفة قلوبهم، فما وصف من نفسه فسماه على لسان رسول الله ﷺ

---

(١) في الأصل: (للسامعت الجهمية)، والتصحيح من الأصل المنقول عنه.

(٢) في الأصل: (نظرها)، والتصحيح من الأصل المنقول عنه.

سميناه كما سماه، ولم نتكلف منه صفة ما سواه، لا هٰذا ولا هٰذا، لا نجحد ما وَصف، ولا نَتكلف معرفة ما لم يصف.

وبسط الماجِشُون كلامه في تقرير هٰذا.

فنقول لهٰذا الحاكي: نعم، الحجة أتيت بها، ولكن لنا، ونعم السلاح حملت، ولكن للعِدَى.

أما كلام عبد العزيز رضي الله عنه، وما ذكر من كبرياء الله وعظمته، وأنها تحير العقول، وتَشْدَه الفهوم، فهٰذا قاله العلماء نظماً ونثراً، وأنت أزريت على سادات الأئمة وأعلام الأمة في ثاني صفحة نَزَغت بها، حيث اعترفوا بالعجز والتقصير، ونعيت عليهم ذٰلك، وعددته عليهم ذنباً، وأنت معذورٌ وهم معذورون، وجعلت قول عبد العزيز حجتك، وقد ذكر في القبضة ما يقوله المتكلمون في كل موضعٍ، وأمر عبد العزيز أن يصف الرب بما وصف به نفسه، وأن يسكت عما وراء ذٰلك، وذٰلك قولنا وفعلنا وعقدنا، وأنت وصفته بجهة العلو، وما وصف بها نفسه، وجوزت الإشارة الحسية إليه، وما ذكرها، ونحن أمررنا الصفات كما جاءت، وأنت جمعت بين العرش والسماء بجهة العلو، وقلت: في السماء حقيقة، وفي العرش حقيقة، فسبحان واهب العقول! ولكن كان ذٰلك في الكتاب مسطوراً.

ثم ذكر عن محمد بن الحسن اتفاق الفقهاء على وصف الرب بما جاء في القرآن وأحاديث الصفات.

فنقول له: نحن لا نترك من هٰذا حرفاً، وأنت قلت: أصف الرب تعالى بجهة العلو، وأُجوِّز الإشارة الحسية إليه، فأين هٰذا في القرآن وأخبار الثقات؟! ما أفدتنا في الفتيا من ذٰلك شيئاً.

ونقل عن أبي عبيد الله القاسم بن سلَّام رضي الله عنه أنه قال: إذا سُئلنا عن تفسيرها لا نفسرها، وأنه قال: ما أدركنا أحداً يفسرها.

فنقول له: الحمد لله، حصل المقصود، ليت شعري من فسر السماء والعرش، وقال: معناهما جهة العلو، ومن ترك تفسيرهما وأَمَرَّهما كما جاءا؟

ثم نقل عن ابن المبارك رضي الله عنه أنه قال: يُعرف ربنا بأنه فوق سمائه على عرشه، بائن مِن خلقه، ولا نقول كما تقول الجهمية: إنه هٰهنا في الأرض.

فنقول له: قد نص عبد الله أنه فوق سمائه على عرشه، فهل قال عبد الله: إن السماء والعرش واحدٌ، وهي جهة العلو؟

ونقل عن حمّاد بن زيد أنه قال: هؤلاء الجهمية إنما يحاولون أن يقولوا: ليس في السماء شيءٌ.

فنقول له أيضاً: أنت قلت بمقالتهم، فإنك صرَّحت بأن السماء ليس هي ذاتها، بل المعنى الذي اشتقت منه، وهو السمو، وفسرته بجهة العلو، فالأولى لك أن تنعى على نفسك ما نعاه حمَّاد على الجهمية.

ونقل عن ابن خزيمة أن من لم يقل: إن الله فوق سماواته على عرشه، بائنٌ مِن خلقه، وجب أن يُستتاب، فإن تاب وإلا ضُربت عنقه، ثم ألقي على مزبلة، لئلا يتأذَّى به أهل القبلة وأهل الذمة.

فيقال له: الجواب عن مثل هٰذا قد تقدم، على أن ابن خزيمة قد علم الخاصُّ والعام حديثه في العقائد، والكتابُ الذي صنفه في التشبيه وسماه بـ «التوحيد»، ورد الأئمة عليه أكثر من أن يذكر، وقولهم فيه ما قاله هو في غيره معروف.

ونقل عن عباد الواسطي، وعبد الرحمان بن مهدي، وعاصم بن علي بن عاصم، نحواً مما نقله عن حماد، وقد بيناه.

ثم ذكر بعد ذٰلك ما صح عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: كانت زينب تفتخر على أزواج النبي ﷺ، تقول: (زوَّجكن أهاليكن، وزوَّجني الله من فوق سبع سماوات)[١].

فنقول: ليس في هٰذا الحديث أن زينب قالت: إن الله فوق سبع سماوات، بل إن تزويج الله إياها كان من فوق سبع سماوات.

ثم نقل عن أبي سليمان الخطابي ما نقله عن عبد العزيز الماجِشون، وقد بينا موافقتنا له، ومخالفته لذٰلك.

(١) رواه الترمذي (٣٢١٣).

وحكاه أيضاً عن الخطيب، وأبي بكر الإسماعيلي، ويحيى بن عمار، وأبي إسماعيل الهروي، وأبي عثمان الصابوني.

وحكى عن أبي نعيم الأصبهاني أن الأحاديث الثابتة في الاستواء يقولون بها، ويثبتونها من غير تكييف ولا تمثيل ولا تشبيه، وهو مستوٍ على عرشه في سمائه دون أرضه.

وحكاه عن مَعْمَر الأصبهاني، وقد بينا لك غير ما مرة أنه مخالفٌ لهٰذا، وأنه ما قال به طرفة عين إلا ونقضه، لأن السماء عنده ليست هي المعروفة، وأن السماء والعرش لا معنى لهما إلا جهة العلو.

وحكى عن عبد القادر الجِيلي أنه قال: الله بجهة العلو مستو على عرشه.

فليت شعري لِمَ احتج بكلامه، وترك مثل جعفر الصادق والشبلي والجنيد وذي النون والمِصري وجعفر بن نُصير وأضرابهم رضي الله عنهم؟

وأما ما **حكاه** عن أبي عمر بن عبد البر، فقد علم الخاص والعام مذهب الرجل ومخالفة الناس له، ونكيرُ المالكية عليه أولاً وآخراً مشهور، ومخالفته لإمام المغرب أبي الوليد الباجي معروفة، حتى إن فضلاء المغرب يقولون: لم يكن أحدٌ بالمغرب يرى هذه المقالة غيره، وغير ابن أبي زيدٍ، على أن العلماء: منهم مَن قد اعتذر عن ابن أبي زيدٍ بما هو موجود في كلام القاضي الأجلِّ أبي محمد عبد الوهَّاب البغدادي المالكي رحمه الله.

ثم إنه قال: إن الله في السماء على العرش، من فوق سبع سماوات، ولم يعقل ما معنى في السماء على العرش من فوق سبع سماوات.

ثم إن ابن عبد البر ما تأول هٰذا الكلام، ولا قال كمقالة المدعي: إن المراد بالعرش والسماء جهة العلو.

ثم نقل عن البيهقي رحمه الله ما لا تعلق له بالمسألة، وأعاد كلام من سبق ذكره.

ثم ذكر بعد ذٰلك شيخنا أبا الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، وأنه يقول: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، ولا نتقدَّم بين يدي الله تعالى في القول، بل نقول: استوى بلا كيف.

وهٰذا الذي نقله عن شيخنا هو نحلتنا وعقيدتنا، لكن نقله لكلامه ما أراه إلا قصد الإيهام أن الشيخ يقول بالجهة، فإن كان كذٰلك فلقد بالغ في البَهْت.

وكلام الشيخ في هٰذا أنه قال: (كان ولا مكان، فخلق العرش والكرسي، فلم يحتج إلى مكان، وهو بعد خلق المكان كما كان قبل خلقه).

وكلامه وكلام أصحابه رحمهم الله يصعب حصره في إبطالها.

ثم حكى ذٰلك عن القاضي أبي بكر وإمام الحرمين.

ثم تمسك برفع الأيدي إلى السماء، وذٰلك إنما كان لأجل أن السماء منزل البركات والخيرات، فإن الأنوار إنما تنزل منها والأمطار، وإذا ألف الإنسان حصول الخيرات من جانب مال طبعه إليه، فهٰذا المعنى الذي أوجب رفع الأيدي إلى السماء، وقال الله تعالى: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ [الذاريات: ٢٢].

ثم إن اكتفى بمثل هذه الدلالة في مطالب أصول العقائد، فما يُؤمِّنه من مُدَّعٍ يقول: الله تعالى في الكعبة، لأن كل مصلٍّ يوجه وجهه إليها، ويقول: ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ٧٩]، أو يقول: الله في الأرض؛ فإن الله تعالى قال: ﴿كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ [العلق: ١٩] والاقتراب بالسجود في المسافة إنما هو في الأرض، وقال النبي ﷺ: «أقرب ما يكون العبد في سجوده»[1].

ثم ذكر بعد ذٰلك ما أجبنا عنه من حديث الأوعال.

وذكر بعد ذٰلك ما لا تعلق له بالمسألة، وأخذ يقول: إنه حكى عن السلف مثل مذهبه، وإلى الآن ما حكى مذهبه عن أحدٍ، لا من سلفٍ ولا من خلفٍ، غير عبد القادر الجِيلي، وفي كلام ابن عبد البر بعضه، وأما العشرة وباقي الصحابة رضي الله عنهم، فما نَبَس عنهم بحرف.

ثم أخذ بعد ذٰلك في مواعظ وأدعيةٍ لا تعلُّق لها بهٰذا.

ثم أخذ في سب أهل الكلام ورجمهم، وما ضر القمر مَن نبحه.

(١) رواه مسلم (٤٨٢).

وقد تبين بما ذكرناه أن هٰذا الحبر الحجة يُرَجِّم فُتياه، أنه يقول: ما قاله الله ورسوله والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار، ولم ينقل مقالته عن أحدٍ من الصحابة.

وإذ قد أتينا على إفساد كلامه، وإيضاح إيهامه، وإزالة إبهامه، ونقض إبرامه، وتنكيس أعلامه.. فلنأخذ بعد هٰذا فيما يتعلق بغرضنا وإيضاح نحلتنا، **فنقول وبالله التوفيق:**

على سامع هذه الآيات والأخبار المتعلقة بالصفات ما قدمناه من الوظائف، وهي التقديس، والإيمان، والتصديق، والاعتراف بالعجز، والسكوت، والإمساك عن التصرُّف في الألفاظ الواردة، وكفُّ الباطن عن التفكر في ذٰلك، واعتقاده أن ما خفي عنه لم يَخْفَ عن رسول الله ﷺ ولا عن الصدِّيق ولا عن أكابر الصحابة رضي الله عنهم.

ولنأخذ الآن في إبراز اللطائف من خفيات هذه الوظائف، **فأقول وبالله المستعان:**

أما التقديس: فهو أن يعتقد في كل آية أو خبر معنى يليق بجلال الله تعالى.

مثال ذٰلك: إذا سمع قوله ﷺ: «إن الله ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا»[١]، وكان النزول يطلق على ما يفتقر إلى جسمٍ عالٍ، وجسمٍ سافلٍ، وجسمٍ منتقلٍ من العالي إلى السافل، والزوال: انتقال جسمٍ من علوٍّ إلى سفلٍ، ويطلق على معنىً آخر لا يفتقر إلى انتقال ولا حركة جسمٍ، كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَـٰمِ ثَمَـٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾ [الزُّمَر: ٦]، مع أن النَّعَم لم تنزل من السماء، بل هي مخلوقةٌ في الأرحام قطعاً، فالنزول له معنىً غير حركة الجسم لا محالة.

وفهم ذٰلك من قول الإمام الشافعي رضي الله عنه: (دخلت مصر فلم يفهموا كلامي فنزلت ثم نزلت ثم نزلت)، ولم يرد حينئذٍ الانتقال من علوٍّ إلى سفلٍ.

فليتحقق السامع أن النزول ليس بالمعنى الأول في حق الله تعالى، فإن الجسم على الله محال.

وإن كان لا يفهم من النزول الانتقال، فيقال له: مَن عجز عن فهم نزول البعير فهو عن فهم نزول الله عز وجل أعجز، فاعلم أن لهٰذا معنى يليق بجلاله.

---

(١) رواه البخاري (١١٤٥)، ومسلم (٧٥٨)

وفي كلام عبد العزيز الماجِشون السابق إلى هٰذا مَرامِزُ.

وكذٰلك لفظة (فوق) الواردة في القرآن والخبر، فليعلم أن (فوق) تارةً تكون للجسمية، وتارة للمرتبة كما سبق، فليعلم أن الجسمية على الله محال، وبعد ذٰلك إن له معنىً يليق بجلاله تعالى.

وأما الإيمان والتصديق به: فهو أن يُعلم أن رسول الله ﷺ صادق في وصف الله تعالى بذٰلك، وما قاله حقٌّ لا ريب فيه، بالمعنى الذي أراده، والوجه الذي قاله، وإن كان لا يقف على حقيقته، ولا يتخبطه الشيطان، فيقول: كيف أُصدِّق بأمرٍ جُمَليٍّ لا أعرف عينه، بل يُخزي الشيطان ويقول: كما إذا أخبرني صادقٌ أن حيواناً في دارٍ، فقد أدركت وجوده، وإن لم أعرف عينه، فكذٰلك هٰهنا.

ثم ليعلم أن سيد الرسل ﷺ قد قال: «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»[١]، وقال سيد الصديقين رضي الله عنه: (العجز عن درك الإدراك إدراك).

وأما الاعتراف بالعجز: فواجبٌ على كل من لا يقف على حقيقة هذه المعاني الإقرارُ بالعجز، فإن ادعى المعرفة فقد كَلِفَ، وكل عارفٍ وإن عرف فما خَفي عليه أكثر.

وأما السكوت: فواجبٌ على العوام، لأنه بالسؤال يتعرَّض لما لا يُطيقه، فهو إن سأل جاهلاً زاده جهلاً، وإن سأل عالماً لم يمكن العالِم إفهامه، كما لا يمكن البالغ تعليم الطفل لذَّة الجماع، وكذٰلك تعليمه مصلحة البيت وتدبيره، بل يُفهمه مصلحته في خروجه إلى المكتب.

فالعامي إذا سأل عن مثل هٰذا يُزجر ويُردع، ويقال له: ليس هٰذا بعُشِّكِ فادْرُجي.

وقد أمر مالكٌ بإخراج من سأله، فقال: ما أراك إلا رجل سوءٍ، وعلاه الرُّحضاء، وكذٰلك فعل عمر رضي الله عنه بكل من سأل عن الآيات المتشابهة، وقال ﷺ: «إنما هلك من كان قبلكم بكثرة السؤال»[٢].

وورد الأمر بالإمساك عن القدر، فكيف عن الصفات؟

---

(١) انظر (ص ٢٥٦).

(٢) البخاري (٧٢٨٨).

وأما الإمساك عن التصرف في هذه الأخبار والآيات:

فهو أن يقولها كما قالها الله تعالى ورسوله ﷺ، ولا يَتصرف فيها بتفسيرٍ ولا تأويلٍ، ولا تصريفٍ ولا تفريقٍ ولا جمعٍ.

فأما التفسير: فلا يُبدِّل لفظ لغةٍ بأخرى، فإنه قد لا يكون قائماً مقامه، فربما كانت الكلمة تُستعار في لغةٍ دون لغةٍ، وربما كانت مشتركةً في لغةٍ دون لغةٍ، وحينئذٍ يَعظُم الخطب بترك الاستعارة، وباعتقاد أن أحد المعنيين هو المراد بالمشترك.

وأما التأويل: فهو أن يصرف الظاهر، ويتعلق بالمرجوح، فإن كان عامياً فقد خاض بحراً لا ساحل له، وهو غير سابح، وإن كان عالماً لم يجز له ذٰلك إلا بشرائط التأويل، ولا يدخل مع العامي فيه، لعجز العامي عن فهمه.

وأما كفُّ باطنه: فلئلا يتوغل في شيءٍ يكون كفراً، ولا يتمكن من صرفه عن نفسه، ولا يمكن غيره ذٰلك.

وأما اعتقاده أن النبي ﷺ يعلم ذٰلك: فليَعْلَمْه، ولا يَقِسْ نفسه به، ولا بأصحابه، ولا بأكابر العلماء، فالقلوب معادن وجواهر.

ثم الكلام بعد هٰذا في فصلين:

أحدهما في تنزيه الله تعالى عن الجهة، فنقول:

الأول: أن القوم إن بحثوا بالأخبار والآثار فقد عرفت ما فيها، وأنهم ما ظَفِروا بصحابيٍّ ولا تابعيٍّ يقول بمقالتهم، على أن الحق في نفس الأمر أن الرجال تعرف بالحق، ولا يعرف الحق بالرجال، وقد روى أبو داود في «سننه» عن معاذ رضي الله عنه أنه قال: اقبلوا الحق مِن كل مَن جاء به وإن كان كافراً، أو قال: فاجراً، واحذروا زَيْغَة الحكيم، قالوا: كيف نعلم أن الكافر يقول الحق؟ قال: إن على الحق نوراً. ولقد صدق رضي الله عنه.

ولو تُطُوِّقَتْ قلادة التقليد لم نأمن أن كافراً يأتينا بمَن هو معظم في ملته، ويقول: اعرفوا الحق بهٰذا.

وإذا قد علمت أن القوم لا مُستَروح لهم في النقل فاعلم أن الله سبحانه وتعالى لم يُخاطب إلا أولي العقول والألباب والبصائر، والقرآن طافحٌ بذٰلك، والعقل هو المُعرِّف بوجود الله تعالى ووحدته، ومُبرهِن رسالة أنبيائه، إذ لا سبيل إلى معرفة إثبات ذٰلك بالنقل، والشرع قد عَدَّل العقل وقبل شهادته، واستدل به في مواضع من كتابه، كالاستدلال بالإنشاء على الإعادة، وقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ﴾ [يس: ٧٨]، ولقد هدم الله تعالى بهذه الآية مباحث الفلاسفة في إنكار المعاد الجسماني.

واستدل به على التوحيد فقال الله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١].

وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥].

وقال تعالى: ﴿ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٠١].

وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ أَن تَقُومُوا۟ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا۟﴾ [سبأ: ٤٦].

وقال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [فصلت: ٥٣].

فيا خيبة من رد شاهداً قبله الله، وأسقط دليلاً نصبه الله.

فهم يُلْغُون مثل هٰذا، ويرجعون إلى أقوال مشايخهم، الذين لو سُئل أحدهم عن دينه لم يكن له قوةٌ على إثباته، وإذا رُكِضَ عليه في مَيدان التحقيق جاء سُكَيْتاً[(١)]، وقال: سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته.

وفي «صحيح البخاري» في حديث الكسوف ما يُعرف به حديث هؤلاء في قبورهم.

وبعد ذٰلك يقول العقل الذي هو مناط التكليف، وحاسَبَ الله تعالى الناس به، وقبل شهادته ونصبه، وأثبت به أصول دينه، وقد شهد بخُبث هٰذا المذهب، وفساد هذه العقيدة، وإنها آلت إلى وصفه تعالى بالنقائص، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

---

(١) السُّكيت بوزن الكُمَيْت: آخر خيل الحلبة، وقد يشدد كافه.

وقد نَبَّهت مشايخ الطريق على ما شهد به العقل، ونطق به القرآن، بأسلوبٍ فهمته الخاصة، ولم تنفر منه العامة.

وبيان ذٰلك بوجوه:

البرهان الأول:

وهو المقتبس من ذي الحسب الزكي، والنسب العلي، سيد العلماء، ووارث خير الأنبياء، جعفر الصادق رضي الله عنه، قال: (لو كان الله في شيء لكان محصوراً).

وتقرير هذه الدلالة: أنه لو كان في جهةٍ لكان مشاراً إليه بحسب الحسِّ، وهم يعلمون ذٰلك، ويجوزون الإشارة الحسية إليه.

وإذا كان في جهةٍ مشاراً إليه لزم تناهيه، وذٰلك لأنه إذا كان في هذه الجهة دون غيرها، فقد حصل فيها دون غيرها، ولا معنى لتناهيه إلا ذٰلك، وكل متناهٍ محدثٌ، لأن تخصيصه بهٰذا المقدار دون سائر المقادير لا بدَّ له من مخصصٍ.

فقد ظهر بهٰذا البرهان الذي يَبْدَهُ العقول: أن القول بالجهة يوجب كون الخالق مخلوقاً والرب مربوباً، وأن ذاته مُتصرَّفٌ فيها، وتقبل الزيادة والنقصان، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

البرهان الثاني:

المستفاد من كلام الشبلي رضي الله عنه، شيخ الطريق وعلم التحقيق، في قوله: (الرحمان لم يزل، والعرش مُحدَثٌ، والعرش بالرحمان استوى).

وتقريره: أن الجهة التي يختص الله تعالى بها على قولهم، تعالى الله عنها، وسَمَّوْها العرش: إما أن تكون معدومةً أو موجودةً، والقسم الأول محالٌ بالاتفاق.

وأيضاً فإنها تقبل الإشارة الحسية، والإشارة الحسية إلى العدم محالٌ، فهي موجودة، وإذا كانت موجودةً، فإن كانت قديمةً مع الله فقد وُجِد لنا قديمٌ غير الله وغير صفاته، فحينئذ لا يُدرَى أيهما الأوَّلة، وهٰذا خُبث هذه العقيدة.

وإن كانت حادثةً فقد حدث التحيز بالله تعالى، فيلزم أن يكون الله قابلاً لصفاتٍ نفسيةٍ حادثةٍ، تعالى الله عن ذٰلك.

البرهان الثالث:

المستفاد من لسان الطريقة، وعلم الحقيقة، وطبيب القلوب، والدليل على المحبوب، أبي القاسم الجنيد رضي الله عنه، قال: (متى يتصل من لا شبيه له ولا نظير بمن له شبيهٌ ونظيرٌ؟ هيهات هيهات! هٰذا ظنٌّ عجيبٌ!).

وتقرير هٰذا البرهان: أنه لو كان في جهةٍ: فإما أن يكون أكبر أو مساوياً أو أصغر، والحصر ضروريٌّ.

فإن كان أكبر كان القدر المساوي منه للجهة مغايراً للقدر الفاضل منه، فيكون مركباً من الأجزاء والأبعاض، وذٰلك محالٌ، لأن كل مركبٍ فهو مفتقرٌ إلى جزئه، وجزؤه غيره، وكل مركبٍ مفتقرٌ إلى الغير، وكل مفتقرٍ إلى الغير لا يكون إلٰهاً.

وإن كان مساوياً للجهة في المقدار والجهة منقسمة لإمكان الإشارة الحسية إلى أبعاضها.. فالمساوي لها في المقدار منقسمٌ.

وإن كان أصغر منها تعالى الله عن ذٰلك علواً كبيراً، فإن كان مساوياً لجوهرٍ فردٍ فقد رَضُوا لأنفسهم بأن إلٰههم قدر جوهرٍ فردٍ، وهٰذا لا يقوله عاقلٌ وإن كان مذهبهم لا يقوله عاقل، لكن هٰذا في بادئ الرأي يضحك منه جهلة الزَّنج.

وإن كان أكبر منه انقسم، فانظروا إلى هذه النِّحْلَة، وما قد لزمها، تعالى الله عنها.

البرهان الرابع:

المستفاد من جعفر بن نُصَير رحمه الله، وهو أنه سُئل عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] فقال: (استوى بعلمه بكل شيءٍ، فليس شيءٌ أقرب إليه من شيء).

وتقرير هٰذا البرهان: أن نسبة الجهات إليه على التسوية، فيمتنع أن يكون في الجهة.

وبيان أن نسبتها إليه على التسوية: أنه قد ثبت أن الجهة أمرٌ وُجوديٌّ، فهي إن كانت قديمةً مع الله لزم وجود قديمين متميزين بذاتيهما، لأنهما إن لم يتميزا بذاتيهما، فالجهة هي الله تعالى، والله هو الجهة، تعالى الله عن ذٰلك.

وإن لم تكن قديمةً، فاختصاصه بها إما أن يكون لأن ذاته اقتضت ذٰلك، فيلزم كون الذات فاعلةً في الصفات النفسية، أو غير ذاتية، فنسبة الجهات إلى ذاته على التسوية،

فمُرجِّح جهةٍ على جهةٍ أمرٌ خارجٌ عن ذاته، فلزم افتقاره في اختصاصه بالجهة إلى غيره، والاختصاصُ بالجهة هو عين التحيز، والتحيز صفةٌ قائمةٌ بذات المتحيز، فلزم افتقاره في صفة ذاته إلى غيره، وهو على الله تعالى محالٌ.

ثم اعلم أن هذه البراهين التي سردناها وتلقيناها من مشايخ الطريق فإنما استنبطوها من الكتاب العزيز، ولكن ليس كل ما في الكتاب العزيز يعرفه كل أحدٍ، فكلٌّ يغترف بقدر إنائه، وما نقصت قطرةٌ من مائه.

ولقد كان السلف يستنبطون ما يقع من الحروب والغلبة من الكتاب العزيز، ولقد استنبط ابن بَرَّجان رحمه الله من الكتاب العزيز فتح القدس على يد صلاح الدين في سنته، واستنبط بعض المتأخرين من سورة الروم إشارةً إلى حدوث ما كان بعد سنة ثلاث وسبعين وست مئة، ولقد استنبط كعب الأحبار رضي الله عنه من التوراة أن عبد الله بن قِلابة يدخل إرم ذات العماد، ولا يدخلها غيره، وكان يستنبط منها ما يجري من الصحابة رضي الله عنهم، وما يلاقيه أجناد الشام، وذلك مشهور.

والله تعالى أنزل في كتابه ما يفهم أحد الخلق منه الكثير، ولا يفهم الآخر من ذلك شيئاً، ولقد تختلف المراتب في استنباط الأحكام من كلام الفقهاء، والمعاني من قصائد الشعراء.

فأما ما ورد في الكتاب العزيز مما ينفي الجهة فتعرفه الخاصة، ولا تشمئز منه العامة، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ولو حصرته جهةٌ لكان مِثْلاً للمحصور في ذلك البعض.

وكذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥] قال ابن عباس رضي الله عنه: هل تعلم له مِثْلاً؟

ويفهم ذلك من ﴿الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وبناء المبالغة في أنه قائمٌ بنفسه، وما سواه قائمٌ به، فلو قام بالجهة لقام به غيره.

ويُفهم من قوله تعالى: ﴿الْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: ٢٤] لأنه لو كان في جهةٍ لتصوَّر، فإما أن يُصوِّر نفسه، أو يُصوِّره غيره، وكلاهما محال.

ويُفهم من قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧]، ولو كان على العرش حقيقةً لكان محمولاً.

ويُفهم من قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] والعرش شيءٌ يهلك، فلو كان سبحانه وتعالى لا في جهةٍ، ثم صار في جهةٍ، ثم صار لا في جهةٍ، لوُجد التغير، وهو على الله محالٌ.

والمدعي لمَّا علم أن القرآن طافحٌ بهذه الأشياء وبهٰذا الإشارات قال: هذه الأشياء دلالتها كالإلغاز.

أَوَما علم المغرور أن أسرار العقائد التي لا تحملها عقول العوام لا تأتي إلا كذٰلك، وأين في القرآن ما ينفي الجسمية إلا على سبيل الإلغاز؟ وهل تفتخر الأذهان إلا في استنباط الخفيات، كاستنباط الشافعي رضي الله عنه الإجماع من قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، وكاستنباط القياس من قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢] وكما استنبط الشافعي خيار المجلس من نهيه ﷺ عن البيع على بيع أخيه.

وزبدة المسألة: أن العقائد لم يُكلِّف النبي ﷺ الجمهور منها إلا بـ (لا إلٰه إلا الله محمد رسول الله)، كما أجاب مالكٌ الشافعي رضي الله عنهما، ووَكَل الباقي إلى الله، وما سُمع منه ولا عن أصحابه فيها شيءٌ إلا كلماتٌ معدوداتٌ، فهٰذا الذي يخفى مثله، ويُلْغَز في إفادته.

- **الفصل الثاني**:

في إبطال ما مَوَّه به المدعي، من أن القرآن والخبر اشتملا على ما يُوهم ظاهره ما يتنزه الله تعالى عنه على قول المتكلمين، فنقول:

قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ [آل عمران: ٧] الآية.

دلت هذه الآية على أن من القرآن مُحكماً ومنه متشابهاً، والمتشابه قد أُمر العبد بردِّ تأويله إلى الله، وإلى الراسخين في العلم، فنقول بعد ذٰلك: إنما لم تأتِ النبوة بالنص ظاهراً على المتشابه لأن جل مقصود النبوة هداية عموم الناس، فلما كان الأكثر محكماً،

وأُلجمت العامة عن الخوض في المتشابه، حصل المقصود، لولا أن يُقيض الله تعالى لهم شيطاناً يستهويهم ويهلكهم، ولو أُظهر المتشابه لضعفت عقول العالَم عن إدراكه.

ثم من فوائد المتشابه رفعة مراتب العلماء بعضهم على بعض، كما قال تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يُوسُف: ٧٦]، وتحصيل زيادة الأجور بالسعي في تفهمها وتفهيمها، وتعلمها وتعليمها.

وأيضاً لو كان واضحاً جلياً مفهوماً بذاته لَمَا تعلم الناس سائر العلوم، بل هُجرت بالكلية، ووضح الكتاب بذاته، ولما احتيج إلى علمٍ من العلوم المعينة على فهم كلامه تعالى، ثم خوطب في المتشابه بما هو عظيم بالنسبة إليهم، وإن كان الأمر أعظم منه، كما نبه عليه عبد العزيز الماجِشون في القبضة، وكما قال تعالى في نعيم أهل الجنة: ﴿فِى سِدْرٍ مَّخْضُودٍ ﴿٢٨﴾ وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ ﴿٢٩﴾ وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ ﴿٣٠﴾ وَمَآءٍ مَّسْكُوبٍ﴾ [الواقِعَة: ٢٨-٣١] الآية.

فهٰذا عظيمٌ عندهم، وإن كان في الجنة ما هو أعظم منه، كما قال ﷺ حكايةً عن الله عز وجل: «أعددتُ لعبادي الصالحين ما لا عينٌ رأت، ولا أذنٌ سمعت، ولا خطر على قلب بشرٍ».

نسأل الله العظيم أن يجعل فيها قرارنا، وأن يُنور بصيرتنا وأبصارنا، وأن يجعل ذٰلك لوجهه الكريم بمنِّهِ وكرمه.

ونحن ننتظر ما يرد من تمويهه وفساده، لنبين مدارج زيغه وعناده، ونجاهد في الله حقَّ جهاده، والحمد لله رب العالمين.

فهرس الموضوعات

بين يدي الكتاب ٥

الإمام فخر الدين الرازي ٩

اسمه ونسبه: ٩

مولده ونشأته: ٩

مرحلة العطاء: ١٢

تلامذته وتآليفه: ١٤

ابتلاءاته ومحنه: ١٦

هَراة و«تأسيس التقديس» ١٨

عودة إلى هَراة ٢٢

أبرز الشُبَه حول شخصية الإمام الرازي: ٢٣

اللوحة الأخيرة من حياته ٢٧

كتاب «تأسيس التقديس» ٣١

نسبة الكتاب إلى مصنفه الإمام الرازي: ٣١

متى ولمن ألِّف «تأسيس التقديس»؟ ٣٢

وصف النسخ الخطية ٣٤

منهج العمل في الكتاب ٣٥

صور النسخ المستعان بها ٣٧

القسم الأول: في الدلائل الدالة على كونه تعالى منزهاً عن الجسمية والحيز ٤٥

الفصل الأول: في تقرير المقدمات التي يجب تقديمها قبل الخوض في الدلائل ... ٤٦

المقدمة الثانية ٥٦

المقدمة الثالثة ٥٧

الفصل الثاني: في تقرير الدلائل السمعية على أنه تعالى منزَّه عن الجسمية والحيز والجهة ٥٩

الفصل الثالث: في إقامة الدلائل العقلية على أنه تعالى ليس بمتحيز ألبتة ٧٤

الفصل الرابع: في إقامة البراهين على أنه تعالى ليس مختصّاً بشيء من الأحياز والجهات ٨٥

البرهان الأول: لو كان تعالى مختصّاً بحيز أو جهة ٨٥

البرهان الثاني: في بيان أنه تعالى يمتنع أن يكون مختصاً بالحيز والجهة ٨٦

البرهان الثالث: في أنه تعالى يمتنع أن يكون مختصاً بالحيز والجهة ٨٩

البرهان الرابع: على أنه يمتنع أن يحصل في الجهة والحيز ٩٢

البرهان الخامس: وهو أن الأرض كرة، وإذا كان كذلك امتنع كونه تعالى في الحيز والجهة ٩٤

البرهان السادس: لو كان تعالى مختصّاً بشيء من الأحياز والجهات لكان مساوياً لسائر المتحيزات، وهٰذا محال، فذٰلك محال ٩٤

البرهان السابع: لو كان تعالى مختصاً بالحيز وبالجهة لكان عظيماً ٩٥

البرهان الثامن: لو كان علو الباري تعالى على العالم بالحيز والجهة لكان علو تلك الجهة أكمل من علو الباري تعالى ٩٧

الفصل الخامس: في حكاية الشبه العقلية لمن أثبت كونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة ٩٨

الفصل السادس: في الردِّ على الكرَّامية ومن تابعهم ١١٣

القسم الثاني: من هذا الكتاب في تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات .. ١١٥

الفصل الأول: في إثبات الصورة ١٢١

الفصل الثاني: في لفظ الشخص ١٢٩

الفصل الثالث: في لفظ النَّفْس ١٣٠

الفصل الرابع: في لفظ الصمد ١٣٢

الفصل الخامس: في لفظ اللقاء ١٣٤

الفصل السادس: في لفظ النور ١٣٥

الفصل السابع: في الحجاب ١٣٧

الفصل الثامن: في القُرْب ١٣٩

الفصل التاسع: في المجيء والنزول ١٤٠

الفصل العاشر: في الخروج والبروز والتجلي والظهور ١٥١

الفصل الحادي عشر: في الظواهر التي توهم كونه تعالى قابلاً للتجزُّؤ والتبعيض تعالى عنه علواً كبيراً ١٥٣

الفصل الثاني عشر: في الجواب عن استدلالهم بقوله تعالى: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَآ﴾ [الأعراف: ١٩٥] ١٥٤

الفصل الثالث عشر: في الوجه ١٥٥

الفصل الرابع عشر: في العين ١٦١

الفصل الخامس عشر: في النَّفَس ١٦٤
الفصل السادس عشر: في اليد ١٦٥
الفصل السابع عشر: في إثبات القبضة ١٧١
الفصل الثامن عشر: فيما تمسكوا به في إثبات اليدين لله تعالى ١٧٣
الفصل التاسع عشر: في إثبات اليمين لله تعالى ١٧٥
الفصل العشرون: في الكفِّ ١٧٧
الفصل الحادي والعشرون: في الساعد ١٧٨
الفصل الثاني والعشرون: في الأصابع ١٧٩
الفصل الثالث والعشرون: في الأنامل ١٨٢
الفصل الرابع والعشرون: في الجنب ١٨٣
الفصل الخامس والعشرون: في الساق ١٨٤
الفصل السادس والعشرون: في الرجْل والقدم ١٨٥
الفصل السابع والعشرون: في الضحك ١٨٨
الفصل الثامن والعشرون: في الفرح ١٩٠
الفصل التاسع والعشرون: في الحياء ١٩٢
الفصل الثلاثون: فيما يتمسكون به في إثبات الجهة لله تعالى ١٩٤
الفصل الحادي والثلاثون: في كلام كلِّيٍّ في أخبار الآحاد ٢١٢
الفصل الثاني والثلاثون: في أن البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر النقلية
فكيف يكون الحال فيها ٢١٧

القسم الثالث من هذا الكتاب: في تقرير مذهب السلف ٢١٩

الفصل الأول: في أنه هل يجوز أن يحصل في كتاب الله تعالى ما لا سبيل لنا إلى العلم به ٢٢٠

الفصل الثاني: في وصف القرآن بأنه محكم ومتشابه ٢٢٤

الفصل الثالث: في الطريق الذي يعرف كون الآية محكمة أو متشابهة ٢٢٧

الفصل الرابع: في تقرير مذهب السلف ٢٢٩

الفصل الخامس: في تفاريع مذهب السلف ٢٣٣

القسم الرابع من هذا الكتاب: في بقية الكلام في هذا الباب ٢٣٥

الفصل الأول: في حكم ذكر هذه المتشابهات ٢٣٦

الفصل الثاني: في أن المجسم هل يوصف بأنه مشبه ٢٣٩

الفصل الثالث: في أن من أثبت كونه تعالى جسماً متحيزاً مختصاً بجهة معينة هل يحكم بكفره أم لا ٢٤٤

رسالة الإمام شهاب الدين ابن جَهْبَل ٢٤٧

ترجمة الإمام شهاب الدين ابن جَهْبَل ٢٤٨

نص الرسالة ٢٥٠

وصية الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي ٢٩٥

فهرس الموضوعات ٣٠٠



